POLIROM

Moshe Idel

Mircea Eliade
De la magie la mit



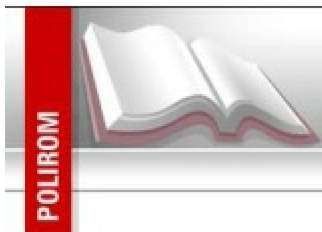
Moshe Idel

Mircea Eliade

De la magie la mit

Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu

POLIROM
2014



Moshe Idel, Mircea Eliade: *From Magic to Myth*

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;

sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-4304-2

ISBN PDF: 978-973-46-4305-9

ISBN print: 978-973-46-4144-4

Coperta: Radu Răileanu


elefant

MOSHE IDEL (n. 1947, Târgu-Neamţ), profesor de gândire iudaică la Universitatea Ebraică din Ierusalim şi cercetător la Institutul Shalom Hartman, este doctor în filosofie cu specializarea Cabala. În 1999 a primit prestigiosul „Israel Prize” pentru excelenţă în domeniul gândirii iudaice. Numeroasele lucrări publicate includ titluri de referinţă precum: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (1987), *Kabbalah: New Perspectives* (1988), *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (1995), *Messianic Mystics* (1998), *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (2002), *Kabbalah and Eros* (2005). La Editura Polirom au apărut: *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare* (2004), *Ceea ce ne uneşte. Istorii, biografii, idei* (Sorin Antohi în dialog cu Moshe Idel, 2006), *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări* (2008), *Fiul lui Dumnezeu şi mistica evreiască* (2010) şi *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor şi şabatianism* (2013).

În memoria lui Leon Volovici

„J’ai la clé des événements, un système d’interprétation infaillible.”

[Eu sunt cel care deţine cheia evenimentelor. Am un sistem de interpretare infailibil.]

Eugène Ionesco[1*]

„Cine spunea că trecutul e mort era un idiot. Uite-l aici, lângă noi, viu şi mustrător.”

Mircea Eliade[2*]

„Creierul meu însetat de mister, de corespondenţe oculte, de sensuri cosmice.”

Mircea Eliade[3*]

1* „Rinocerii”, în *Teatru complet*, vol. III, traducere şi notă asupra ediţiei de Dan C. Mihăilescu, Editura Univers, Bucureşti, 1996 (n.tr.).

2* „O fotografie veche de 14 ani”, în volumul *În curte la Dionis*, p. 63 (n.tr.).

3* *Şantier: Roman indirect*, Editura Cugetarea, Bucureşti, 1935, p. 56 (n.tr.).

Prefaţă

Prima mea întâlnire cu cărţile lui Mircea Eliade a fost prin 1964 sau 1965, când încercam să-mi perfecţionez engleza citind cărţi scrise într-un stil uşor, care să mă şi intereseze întru câtva. Destul de bizar, aceasta n-a avut nimic a face cu numele, evident românesc, al autorului. Totuşi, interesul pentru gândirea iudaică m-a condus într-o altă direcţie, întorcându-mă la lectura lui Eliade abia mai târziu, la mijlocul anilor 1970, în timpul elaborării tezei mele de doctorat. Însă mult mai târziu aveam să descopăr că Eliade fusese de fapt prietenul lui Mihail Sebastian, dramaturgul meu român favorit, despre a cărui viaţă nu ştiusem nimic pe când mă aflam în România. Spre sfârşitul anilor 1970 am auzit unele zvonuri cu privire la posibila afiliere a lui Eliade la extrema dreaptă, iar în 1979 am avut o scurtă discuţie pe această temă cu Gershom Scholem. Dar abia la o lună după moartea lui Eliade am repetat aceste zvonuri, la Ierusalim, într-o conversaţie cu prof. Wendy Doniger, care le-a negat cu vehemenţă. Atunci m-am decis să încep o lectură mult mai sistematică şi să investighez această problemă. În acest scop, în vara anului 1986 m-am întâlnit la Boulogne, Paris cu fratele mai mic al lui Sebastian, Benjamin Andrei (Beno, Benu/Bimbirică), iar acesta mi-a confirmat afilierea lui Eliade la Garda de Fier, deşi el însuşi avea o atitudine mai degrabă conciliantă faţă de ceea ce descria totuşi ca o afiliere. Câteva luni mai târziu am aflat de intenţia lui Leon Volovici de a scrie o carte despre naţionalismul interbelic din România – evident, el era mult mai bine pregătit să abordeze această problemă. Am continuat totuşi să citesc despre Eliade, primind exemplare din materialul relevant pentru ceea ce mă interesa pe mine din diverse surse, dar în special de la Volovici. Întâlnirea cu Ioan P. Culianu, la care s-au adăugat discuţiile cu prof. Doniger, mi-a susţinut interesul pentru această temă la sfârşitul anilor 1980 şi începutul anilor 1990.

Între timp, istoria m-a împins la o investigaţie mult mai amplă a multora dintre autorii evrei din România interbelică – în special Benjamin Fondane, Sebastian, Ion Călugăru, Ury Benador şi I. Peltz –, în cadrul interesului meu pentru trecutul iudaic din România. Acest interes a fost facilitat în mod considerabil de căderea regimului comunist din România în 1989 şi de accesul mult mai uşor la un material la care, odinioară, nu puteai ajunge decât cu mare dificultate. Explozia scandalului Eliade, provocat de publicarea cărţii lui Volovici despre naţionalismul românesc din perioada interbelică, de articolul lui Norman Manea despre Eliade şi în special de publicarea *Jurnalului* lui Mihail Sebastian în 1996, iar apoi propria mea participare la diferite conferinţe referitoare la Eliade, Culianu şi Sebastian, ţinute la Bucureşti, Ierusalim, Paris şi Chicago, au avut ca rezultat

publicarea câtorva articole ale mele, majoritatea în reviste şi ziare româneşti[1].

Imensa cantitate de literatură a lui Eliade însuşi, publicată în România după 1989, în special de Mircea Handoca, şi lunga serie de studii care elucidau multe subiecte importante legate de Bucureştiul interbelic şi, în general, de România interbelică au ajutat enorm la formarea unei idei despre mediul lui Eliade şi Sebastian, care include şi alte personalităţi importante: Eugène Ionesco[2], Constantin Noica, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu şi, în special, „profesorul" lui Eliade, Nae Ionescu, şi contemporanul mai vârstnic al lui Eliade, Lucian Blaga. Câteva intuiţii mi-a oferit şi lectura unor figuri mai modeste din punctul de vedere al înzestrării literare, ca Marcel/Mihail Avramescu, Arşavir Acterian şi Petre Pandrea. Datorită contribuţiilor majore ale unor cercetători ca Liviu Bordaş, Ioan P. Culianu, Alexandra Laignel-Lavastine, Andrei Oişteanu, Zigu Ornea, Marta Petreu, Mac Linscott Ricketts, Marcel Tolcea, Florin Ţurcanu şi, nu în ultimul rând, regretatul Leon Volovici, a devenit mai uşor pentru un amator în acest domeniu să abordeze subiecte cu adevărat complexe, informat fiind de studiile acestora. Foarte utilă mi-a fost monografia lui Steven Wasserstrom *Religion after Religion*, cu încercarea ei de a situa teoria lui Eliade despre religie în principal în contextul întâlnirilor Eranos de la Ascona.

De-a lungul anilor 1990 şi în primul deceniu al secolului XXI am avut ocazia să discut probleme legate de Eliade cu numeroşi cercetători din România şi din alte locuri, inclusiv cu Sorin Alexandrescu, Sorin Antohi, Matei Călinescu, Eugen Ciurtin, Michael Finkenthal, Petru Moldovan, Maurice Olender, Zigu Ornea, Dan Petrescu, Marta Petreu, Liviu Rotman, Tilo Schabert şi, nu în ultimul rând, cu regretatul dr. R. Alexandru Şafran, precum şi cu alţii, ale căror nume au fost menţionate mai sus, dar niciuna dintre aceste discuţii nu a fost atât de fertilă, din punctul meu de vedere, ca acelea purtate cu Leon Volovici – iată de ce această carte este dedicată memoriei lui. Versiunea finală a acestei cărţi a fost citită de Sorin Antohi, ale cărui observaţii i-au adus corecturi şi îmbunătăţiri. Din numeroase surse am primit materiale care nu mi-ar fi fost disponibile altminteri, şi aş dori să menţionez aici amabilul sprijin acordat de Madeea Axinciuc, Eugen Ciurtin, Dan Dana, Dan Petrescu, Marta Petreu, Mac Linscott Ricketts, Mihaela Timuş, Marcel Tolcea şi, în special, de Liviu Bordaş şi Volovici. În stadiul final al scrierii cărţii am apelat la biblioteca Centrului pentru Studierea Istoriei Evreilor Români (Center for the Study of the History of Romanian Jewry) de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, şi aş dori să-i mulţumesc doamnei dr. Miriam Caloianu pentru ajutorul ei.

Cele mai multe studii despre Eliade ca istoric al religiilor scrise în Occident, atât înainte, cât şi după căderea comunismului din România în 1989 sunt bazate pe scrierile sale de mai târziu, fără a lua în considerare, în marea majoritate a cazurilor, studiile lui anterioare din România. O astfel de abordare este înclinată să tragă concluzii bazate pe ipoteze disparate din punct de vedere istoric, care creează o legătură între loialitatea sa faţă de Garda de Fier şi conţinutul afirmaţiilor sale academice. În ce mă priveşte, am încercat să iau în considerare şi scrierile româneşti, nu numai

pentru a oferi o imagine mai istorică, ci şi pentru a realiza un echilibru între diversele aspecte din ale sale *academica*, *biographica* şi *literaria*. Deşi conţinutul esenţial al cărţii tratează acele teme ale lui Eliade pe care eu le consider de o importanţă capitală pentru a sa teorie a religiei, spre sfârşit a trebuit să abordez şi aspectele implicării sale politice, care, deşi cunoscute de mai înainte, necesită totuşi, după părerea mea, o cercetare mai elaborată.

Analizele mele de mai jos se bazează mult mai mult pe etapele anterioare din scrierile lui Eliade, aşa cum le regăsim în scrierile sale româneşti, în literatura şi corespondenţa lui, care au fost cunoscute cercetătorilor din Occident într-o manieră destul de fragmentară până în ultimele decenii. Chiar şi cel mai eroic şi mai cuprinzător efort de studiere a rădăcinilor româneşti ale lui Eliade de către un savant occidental, întreprins cu mari restricţii în privinţa accesului la materiale de Mac Linscott Ricketts către sfârşitul erei comuniste din România, nu a putut lua în considerare decât o parte din literatura relevantă. Astfel, de exemplu, corespondenţa lui Eliade încă nu fusese publicată la acea dată şi era practic inaccesibilă, la fel şi *Jurnalul portughez*, pe care Ricketts l-a tradus mult mai târziu în limba engleză, ca să nu mai vorbim despre *Jurnalul* lui Sebastian.

Însă, datorită eforturilor lui Mircea Handoca, iar mai recent ale lui Liviu Bordaş, au fost publicate materiale necunoscute ale lui Eliade, care au permis o perspectivă mult mai largă asupra adolescentului şi tânărului Eliade. Momentan, toate aceste materiale interesante sunt disponibile numai în limba română. Importanţa lor constă în faptul că fac posibilă formarea unei imagini despre prima sa *Bildung* ca cititor precoce cu interese extraordinar de largi, pe de o parte, permiţându-ne să înţelegem mult mai bine, pe de altă parte, apariţia fazei mai mature a gândirii sale.

Ba mai mult, ipoteza de care mă las ghidat este aceea că, dincolo de examinarea atentă a surselor literare, fără o cunoaştere semnificativă a circumstanţelor istorice ale activităţilor lui Eliade în România în anii 1920 şi 1930, este greu de înţeles care au fost factorii determinanţi ai activităţilor sale. Iar asta nu înseamnă doar a înţelege întortocheata politică românească din perioada interbelică, ci şi înţelegerea acelor corpusuri literare ale profesorilor şi prietenilor săi, atât din perioada liceală, cât şi din anii universitari, iar apoi din anii 1930, în special înţelegerea scrierilor lui Nae Ionescu şi ale membrilor grupului *Criterion*, care, din nou, sunt aproape integral disponibile numai în limba română. Am încercat să examinez cât mai atent toate aceste documente în original, traducând ceea ce am găsit necesar, iar pe de altă parte, să mă bazez cât mai puţin posibil pe construirea unor teorii pornind de la analizele altora, pe care i-am citat în mod corespunzător de câte ori a fost cazul.

O parte uimitoare din această iniţiere în cultura şi politica anilor 1930 a fost examinarea atentă a literaturii legate de Garda de Fier sau Legiunea Arhanghelului Mihail, mişcarea antisemită şi ultranaţionalistă care l-a atras în primul rând pe principalul mentor al lui Eliade, Nae Ionescu, iar la scurt timp după aceea pe Eliade însuşi şi pe unii dintre prietenii săi cei mai apropiaţi. Această

lectură a fost necesară pentru a evita repetarea unor clişee neverificate şi a unor anacronisme. Ionescu şi Eliade, precum şi unii dintre tinerii intelectuali din anturajul lor s-au implicat substanţial în propaganda mişcării, iar indirect, probabil, chiar în formularea unor aspecte ale ideologiei acesteia. Materialul pertinent este în sine o literatură vastă, ce include multe cărţi şi broşuri tipărite în anii 1930, dintre care unele citite cu siguranţă de Eliade, care sunt acum relativ mai uşor disponibile, chiar şi pe internet; toate acestea se adaugă dezbaterilor ştiinţifice cu privire la natura acestei mişcări şi la relatările divergente ale istoriilor mişcării, produse de facţiuni diverse ale legionarilor înşişi. Aşa cum voi încerca să arăt, în special în capitolele 3 şi 7, este greu să-l înţelegem pe Eliade din anii 1930 manifestându-se în afara turbulenţelor majore, politice şi culturale, ale acestui cadru temporal şi conceptual; iar dacă unele aspecte ale gândirii sale sunt opace, ele sunt astfel tocmai pentru că Eliade însuşi a decis să ascundă atitudinile sale dintr-o perioadă anterioară şi posibila lor relevanţă pentru dezvoltarea sa.

Cu toate acestea, pornesc de la ipoteza că ar trebui să fim precauţi, pentru a nu reduce gândirea sa la adoptarea unor clişee de extremă dreaptă şi pentru a nu-l descrie ca „fascist” sau „antisemit”, ci, dimpotrivă, pentru a-l înţelege, atât pe el, cât şi sursele sale, ca aparţinând unei varietăţi mult mai largi de tendinţe culturale şi religioase, dintre care unele anterioare apropierii sale de Garda de Fier la sfârşitul anului 1935. Or, acesta este un exerciţiu intelectual dificil, în special pentru un cercetător ale cărui interese academice sunt departe de principalele medii culturale ale lui Eliade. Nu mai puţin demnă de remarcat este emoţia care apasă asupra unui evreu român şi israelian, ca fiinţă umană ce trebuie să afle în detaliu despre ideologiile şi delirul care au instigat persecuţii, discriminări şi, de multe ori, exterminarea a sute de mii de evrei români, toate petrecute în acele vremuri şi locuri. Lectura mai multor istorii ale Gărzii de Fier, scrise de cercetători independenţi şi de adepţii ei, şi aflarea unor detalii în privinţa aderării unor intelectuali la ea la mijlocul anilor 1930 mi-au oferit o perspectivă specială pentru înţelegerea unor aspecte ale gândirii lui Eliade, care necesită clarificări suplimentare.

Această versiune în limba română este traducerea unei versiuni mai lungi în limba engleză, publicată însă într-o formă prescurtată.

Note

1. Vezi, *e.g.*, M. Idel, „*Camuflarea sacrului* în memorialistica, beletristica şi literatura ştiinţifică a lui Mircea Eliade”, trad. de Bogdan Aldea, *Apostrof*, XIX, 1-2 (2008), p. 212; prelegerea mea din 2002 de la Bucureşti publicată în cartea lui Andrei Oişteanu *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iaşi, 2007, pp. 191-196, 210-211; conferinţa mea ţinută la New Europe College în 2006, rezumată de Alexandru Matei în *Observator Cultural*, 310 (martie 2006); „Mircea Eliade and the *Zohar*: Moving Sands”,

Kabbalah, 23 (2010), pp. 9-28, trad. în limba română de Matei Pleşu în *Dilemateca*, VI, 63 (2011), pp. 13-28 [„Mircea Eliade şi *Zoharul*: Nisipuri mişcătoare”]; precum şi *Ascensions on High*, pp. 216-231 [*Ascensiuni la cer*, pp. 359-377 – n.tr.], şi „O «umbră» printre rinoceri: Mihail Sebastian şi scandalul unei duble identităţi”, trad. de Bogdan Aldea, în *Dilemele identităţii*, ed. Volovici, pp. 35-75; ca şi Antohi-Idel, *Ceea ce ne uneşte*, pp. 123-167. Materialul din aceste studii a fost integrat, în cea mai mare parte, în diferite capitole din această carte.

2. De acum încolo voi utiliza numele *Ionesco* pentru a mă referi la Eugène Ionesco şi *Ionescu* în cazul lui Nae Ionescu.

Introducere

Viaţa lui Eliade

Din punct de vedere temporal, viaţa lui Mircea Eliade[1] poate fi divizată în două părţi majore: etapa românească, 1907-1944, şi anii de „exil” 1944-1986. Majoritatea primei perioade a fost petrecută în România – cu excepţia celor trei ani din India –, apoi la Londra şi la Lisabona, de la sfârşitul lui 1940 până la sfârşitul anului 1944. În această perioadă, cele mai multe scrieri ale sale, destul de precoce – literatură, publicistică şi studii ştiinţifice –, au fost elaborate în limba română şi destinate unei audienţe româneşti, deşi autorul lor aspira la o audienţă internaţională. Este o literatură vastă, care a început în prodigioşii săi ani de liceu şi care include mai multe romane, sute de articole publicate în ziare, monografii şi colecţii de studii. Puţine dintre studiile sale din această perioadă au fost compuse în limbi străine; demne de remarcat au fost în special cartea despre yoga, bazată pe teza sa de doctorat susţinută în 1933 la Universitatea din Bucureşti, carte tradusă şi publicată în limba franceză în 1936, precum şi câteva articole în italiană şi portugheză. Eliade era deja un faimos şi prolific autor român al mai multor romane, la care se adăugau nenumărate foiletoane jurnalistice, şi un tânăr şi promiţător cercetător al religiei, dar era considerat, pe o scară destul de largă, şi liderul generaţiei 1927, adică al acelor tineri români destinaţi, potrivit autopercepţiei lor, să creeze o nouă cultură românească, dinamică şi vitală, legată de noua situaţie geografică şi politică generată de apariţia României Mari după Primul Război Mondial. Acest statut proeminent, ca urmare a faptului de a fi un romancier de succes, un cercetător al religiei care începea treptat să fie recunoscut pe plan internaţional şi un colaborator frecvent la o lungă serie de periodice româneşti, cu sute de articole, a fost fără egal în istoria României din generaţia sa.

Această situaţie foarte promiţătoare, ca universitar, scriitor şi intelectual de frunte, care a fost evidentă până în 1938, s-a deteriorat în elita politică românească din cauza aderării sale, spirituală şi – până la un anumit punct – politică, la opiniile Mişcării Legionare, cunoscută şi sub numele de Garda de Fier, o organizaţie de extremă dreaptă, ultranaţionalistă şi antisemită. Această aderare a fost, în 1938, cauza arestării sale şi a unei detenţii timp de patru luni, împreună cu unii dintre liderii Gărzii de Fier, în lagărul de la Miercurea Ciuc. După eliberarea din lagăr, situaţia i s-a înrăutăţit,

atât din punct de vedere financiar, cât şi social[2]. Din acest motiv a preferat să părăsească România la sfârşitul anului 1940, ca reprezentant al ţării sale la Londra, apoi la Lisabona.

Odată cu începerea „exilului" parizian, în 1945, cele mai multe dintre lucrările sale ştiinţifice au fost scrise în limba franceză, apoi în engleză, iar audienţa vizată a fost internaţională. Dar aceasta a fost doar o parte a activităţii sale, mai întâi în Franţa, la întâlnirile Eranos de la Ascona, iar apoi, începând din 1956, la Universitatea din Chicago. Însă a continuat să scrie şi proză în limba română, intenţionând chiar, cu cel mai bun roman al său, *Noaptea de Sânziene*, să câştige un Premiu Nobel pentru literatură. Dată fiind celebritatea pe care şi-o câştigase mai ales în perioada petrecută în Statele Unite, era înţeles şi comentat în cea mai mare parte pentru cele făcute după 1945; era tradus şi publicat în limbi europene, dar într-o mult mai mică măsură, dacă luăm în considerare voluminosul material românesc, care era aproape indisponibil din cauza barierei lingvistice, dar şi din cauza restricţiilor impuse de regimul comunist din România, care nu permitea uşor accesul la materialele interbelice.

Când a pornit în aventura sa americană, în 1956, după un deceniu de şedere la Paris, a lăsat în urmă nu doar Bătrânul Continent, la care a preferat să se întoarcă destul de regulat şi pentru vacanţe lungi, ci şi o istorie personală, istoria lui românească, din care a ales să uite câte ceva. Totuşi, deplasarea geografică nu a putut să modifice şi nu a modificat acele capitole ale biografiei sale pe care ar fi preferat să le dea uitării. Zvonurile despre un trecut destul de ruşinos au început să iasă la suprafaţă chiar în timpul vieţii lui, ajungând şi la urechile celor mai apropiaţi admiratori ai săi din mediul academic. Este cazul unor persoane ca Henry Pernet, unul dintre traducătorii săi în limba franceză şi prieten apropiat, Arnaldo Momigliano, Gershom Scholem şi Ioan P. Culianu. Aflarea acestor detalii a fost o experienţă dificilă, iar Pernet, de exemplu, a preferat să nu-l întrebe pe Eliade despre ele[3], în timp ce Scholem[4] şi Culianu[5] au încercat să sondeze terenul, dar răspunsurile pe care le-au primit au fost destul de evazive şi, în orice caz, incomplete. Nu este aici locul să abordăm reacţiile sale la aceste întrebări, dar sper să o fac în altă parte, deşi mă voi referi în capitolul 7 la unele aspecte ale condiţiilor lor istorice.

Studiile despre Eliade

Scrierile uimitoare, prolifice şi inovatoare ale lui Eliade au atras foarte mult atenţia. În primul rând a cercetătorilor americani care, încă de la sfârşitul anilor 1970, s-au ocupat de scrierile sale ştiinţifice de după al Doilea Război Mondial, disponibile în limbi europene, în special în franceză şi în engleză. Însă studiile despre perioada sa anterioară celui de-al Doilea Război Mondial făcute

de Ioan P. Culianu, eroica monografie a lui Mac Linscott Ricketts despre rădăcinile româneşti ale lui Eliade şi cea a lui Volovici despre perioada timpurie a lui Eliade, cu mediul ei politic, au fost întreprinse în condiţii mult mai dure, deoarece mare parte din materialul corespunzător perioadei interbelice din România era aproape indisponibil. Deoarece materialul relevant pentru imaginea României într-o perioadă dificilă şi mai degrabă ruşinoasă a istoriei sale marcate de extrema dreaptă era „protejat” chiar şi de Partidul Comunist. Acesta este motivul pentru care, în confruntarea cu o documentaţie mult mai bogată şi variată, analiza gândirii lui Eliade era o sarcină dificilă.

După căderea comunismului în România, materialul a devenit accesibil în cea mai mare parte, însă cantitatea sa considerabilă s-a dovedit a fi o altă problemă importantă. O schimbare lentă, dar evidentă, a început după 1989, când atât cantitatea, cât şi calitatea, uneori foarte mare, a studiilor despre Eliade s-au deplasat dinspre savanţii neromâni în direcţia unor cercetători români. Volumul de material care a fost publicat şi republicat – atât primele sale scrieri, dintre care unele au fost publicate acum pentru prima dată, cât şi retipăririle ediţiilor mai vechi, care fac disponibile materiale care fuseseră greu accesibile – este uimitor şi există motive bune să credem că în viitorul apropiat se va face chiar mai mult în această direcţie. Aici sunt foarte evidente şi extrem de utile, deşi în mare măsură tehnice, numeroasele contribuţii ale lui Mircea Handoca, antologatorul şi editorul devotat al operelor lui Eliade, începând cu ediţiile sale din anii 1980, din timpul regimului comunist. Uneori este chiar părtinitor din punct de vedere intelectual, creând sentimentul că orice critică la adresa lui Eliade şi-ar putea avea în mod necesar originea într-o abordare neloială[6]. O contribuţie absolut decisivă a fost adusă prin recenta publicare completă şi exegeza detaliată a *Jurnalului portughez* al lui Eliade şi a altor lucrări scrise în Portugalia, acţiune întreprinsă de nepotul său, Sorin Alexandrescu, cu cooperarea altor cercetători. Publicarea, în special de către Handoca, *in extenso* a corespondenţei lui Eliade cu numeroşi savanţi, care a înflorit în ultimele două decenii, a adăugat noi dimensiuni la cunoaşterea de către noi a unor detalii din viaţa şi gândirea sa. Astfel, au fost editate şi uneori chiar traduse şi analizate sumar, pe lângă cele două scrisori mult comentate adresate lui Scholem, corespondenţa cu Constantin Noica, Henry Pernet, cu Stig Wikander, Raffaele Pettazzoni, Károly Kerényi şi Ioan P. Culianu, ca să dăm numai câteva exemple[7].

Şi totuşi, în plus faţă de această recentă *avalanche de richesse* a unui material extrem de important, nu mai puţin decisivă este o schimbare dramatică în tonul şi în calitatea a ceea ce se poate observa din examinarea atentă a analizelor publicate de tânăra generaţie de cercetători români de după anul 2000. Dacă prima generaţie de publicaţii, de după căderea regimului lui Ceauşescu în 1989, a fost în multe cazuri apologetică sau a făcut încercarea de a salva imaginea lui Eliade de acuzaţiile formulate referitor la implicarea sa în Mişcarea Legionară, cei mai recenţi cercetători afişează o atitudine mult mai obiectivă şi critică. În primul rând, masiva şi remarcabila

monografie a lui Florin Ţurcanu despre Mircea Eliade, în limba franceză, care îl descrie sarcastic ca fiind un „prizonier al istoriei”, este echilibrată, extrem de bine informată şi plină de analize incisive ale vieţii lui Eliade şi ale unora dintre dezvoltările sale conceptuale[8]. O contribuţie la vederile politice ale lui Eliade putem găsi şi în critica *L'oubli du fascisme* a Alexandrei Laignel-Lavastine. Mai multe subiecte critice au fost investigate mai recent, în detaliu şi într-o manieră atentă, în studiile pătrunzătoare şi indispensabile semnate de Marta Petreu, Liviu Bordaş, Andrei Oişteanu, Mihaela Gligor şi Dan Dana, ca să-i menţionez doar pe câţiva dintre principalii cercetători. În special analizele erudite şi curajoase ale Martei Petreu au fost, în acelaşi timp, o sursă de informaţie şi de inspiraţie pentru înţelegerea figurilor interbelice. Cele mai multe dintre aceste contribuţii există numai în limba română, deşi o parte din studiul lui Dana despre Zalmoxis este disponibil acum şi în franceză[9]. După părerea mea, cercetătorii români au preluat conducerea atât din punct de vedere cantitativ, cât şi calitativ, iar fără o bună cunoaştere a studiilor lor este dificil de realizat o abordare serioasă a lui Eliade.

Mă voi ocupa în continuare de anumite subiecte specifice în gândirea lui Eliade, căci fiecare dintre ele, deşi important, a fost relativ neglijat ca subiect. Intenţia mea nu este să ofer un tablou cuprinzător sau sistematic al gândirii sale, date fiind incoerenţa şi incompatibilităţile (aşa le numesc eu) la care mă voi referi în cele ce urmează. Există totuşi şi alte subiecte importante, care sunt importante tocmai pentru înţelegerea gândirii sale şi pe care aş dori să le tratez în paragrafele următoare, deşi nu voi oferi în această introducere o abordare exhaustivă a lor. Ele constituie de asemenea cadrul gândirii lui Eliade, nu mai puţin decât celelalte subiecte care se vor bucura de o analiză mai cuprinzătoare în această carte.

Universul magic

Ţin să definesc aici ceea ce mi se pare a fi o dezvoltare majoră în gândirea lui Eliade cu privire la natura religiei, care a scăpat analizei savante a apropiaţilor săi. Ea se poate articula ca trecere de la un univers la început mai degrabă magic, la un univers mai degrabă mitic mai târziu. În primele scrieri, în special în cele româneşti, Eliade opera în cadrul a ceea ce el a numit universul magic. Acesta este un subiect important în studiile sale ştiinţifice, dar şi pentru propriile sale experienţe şi aspiraţii. În autobiografia sa, Eliade mărturiseşte că, în pofida celor crezute de colegii săi, „eu nu aveam o vocaţie mistică. [...] Într-un anumit sens, eram mai aproape de «magie» decât de mistică[10]. Încă din adolescenţă, încercasem să anulez comportamentele normale, visasem o transmutaţie radicală a modului de a fi. Pasiunea pentru yoga şi tantra se datora aceloraşi nostalgii faustice”[11].

Este o mărturisire foarte preţioasă, deoarece reflectă predilecţia pentru evenimente care au loc în cosmos şi armonizarea dintre acţiunile omului şi procesele cosmice, prin schimbări în psihicul uman. Eliade menţionează un text intitulat *Faptul magic*, pe care l-a scris în 1928, dar care s-a pierdut. Totuşi, din context putem ghici că textul respectiv se referea la „prezentarea structurii filosofiilor magice, arătând în ce măsură magia constituia una dintre cele mai mari ispite ale spiritului”[12]. Într-adevăr, discuţiile cu privire la înţelegerea magică a universului impregnează încă de la început scrierile lui Eliade şi constituie una dintre ipotezele cele mai productive, care explică multe dintre celelalte conceptualizări ale sale în materie de religie. Caracterul central al acestei concepţii timpurii despre univers a scăpat studiilor savante despre gândirea lui Mircea Eliade[13], iar eu voi încerca să schiţez câteva dintre apariţiile ei în scrierile sale. Prima discuţie semnificativă se află în eseul său din liceu intitulat *Ştiinţă şi ocultism*, scris ca o polemică împotriva unui coleg evreu, Solomon Israilovici. Acesta din urmă criticase interesul pentru spiritism pe care Eliade l-a manifestat în mod cert în ultimii săi ani de liceu, după cum ştim din alte surse, iar el a reacţionat la critica „luminată” a lui Israilovici. Eliade afirmă că ezoterismul antic s-a dezvoltat în paralel cu facultăţile mai raţionale, cum s-a întâmplat cu acele

> facultăţi rămase ascunse, „oculte”, din pricina neîntrebuinţării lor, cum ar fi de pildă intuiţia permanentă, *la clairvoyance*, comunicarea telepatică şi altele asupra cărora nu putem stărui acum. Dacă prin *mijloacele raţionaliste* nu putem prinde decât aspectul exterior, *formal* al lucrurilor – pentru că aceste mijloace pleacă de la *simţuri* –, prin însuşirile oculte eul ia direct contact cu *realitatea*, fără intermediul simţurilor şi fără deci să mai fie înşelat de *formele* naturii. [...] Într-un cuvânt, ei[14] erau eliberaţi de jugul greu al prejudecăţilor raţionaliste, dezvoltându-şi *raţiunea* pură, dar şi celelalte mijloace oculte[15].

Mai târziu în acest eseu, după ce va fi citat „cartea magică ebraică a Zoharului” ca un text foarte vechi, care anticipează viziunea heliocentrică despre lume[16], el scrie: „Nădăjduiesc că am dovedit acum că ştiinţa ezoterică antică cunoştea lucruri mai de seamă decât ştiinţa noastră, pentru că pornise pe o cale mai sigură”[17]. De fapt, întregul eseu este un efort susţinut de a valida contribuţia ocultismului la o înţelegere mai largă a realităţii, dincolo de tipul pozitivist de ştiinţă. În 1927, el scria un foileton intitulat *Magie şi metapsihism*, în care propunea o combinare a studiului istoriei religiei cu o anumită formă de fenomene parapsihologice şi telekinetice, pe care ar numi-o metapsihism[18]. În acelaşi an scria o istorioară extrem de interesantă, care contribuie la ilustrarea punctului meu de vedere referitor la accentul pus pe aspectele mai ergetice ale tânărului Eliade, „Omul care a voit să tacă”, unde există ipoteza că, în virtutea tăcerii, omul poate deveni Dumnezeu şi poate crea un soi de fiinţe androide, din propria-i gândire[19]. Puterile extraordinare ale omului taciturn sunt negate de oamenii civilizaţi: un doctor şi persoane care recurg la tehnologie; de fapt, este o critică a modernităţii şi a scepticismului ei cu privire la posibilităţile existente în formele de tehnici ascetice, o idee care va fi amplificată mai târziu, după cum vom vedea mai jos.

În 1928 constatăm o discuţie importantă, în care genul de univers şi tehnici religioase este prezentat într-o manieră informativă:

> Am pomenit de potenţa magică a cuvântului. Ea se explică prin concepţia dinamică, energetică a cosmosului. Universul e în continuă mişcare. Nu există imobilitate. Iar fiecare mişcare *produce un sunet* [...] stăpânind aceste sunete, stăpâneşti lucrurile. O concepţie străveche a „numelor”, pe care o găsim de la primitivi până la cabalişti[20].

Nota bene: viziunea cabaliştilor este descrisă ca fiind similară viziunii oamenilor primitivi; în contextul magiei şi puterii limbii vorbite, toate acestea sunt de fapt o formă de vibraţii. Probabil că există aici şi un impact al viziunilor neoplatonice şi hermetice din Renaşterea italiană cu privire la conceptul de *vis verbis* (puterea cuvântului), care ar trebui luat de asemenea în considerare[21].

Într-o declaraţie destul de ambiguă, el sugerează şi că magia ar trebui verificată[22]. În *Solilocvii*, o cărticică ce cuprinde în manieră embrionară unele idei ce vor deveni importante în operele sale de mai târziu, el reiterează de mai multe ori conceptul de magie[23].

Se pare că 1936 şi 1937 sunt anii în care magia se conturează într-o manieră mai clară decât înainte în scrierile lui Eliade. O regăsim în multe locuri în cartea despre yoga, în analizele sale referitoare la cosmologia babiloniană[24], precum şi în modul său de a înţelege folclorul. Fără îndoială că această fascinaţie a magiei se reflectă şi în repetatele laude ale lui Eliade la adresa lui Bogdan Petriceicu Hasdeu (unul dintre eroii săi culturali, din ale cărui scrieri a editat câteva, în două volume), considerat cel care a pus o plasă magică deasupra materialului pe care-l studiază şi deasupra universului[25]. Mac Linscott Ricketts a recunoscut în mod corespunzător importanţa acestui personaj pentru Eliade şi a studiat antologia lui Hasdeu realizată de el[26]. Mai târziu în cursul vieţii sale, Eliade a recunoscut el însuşi că maniera sa de abordare a lui Hasdeu era hagiografică[27].

În introducerea la antologia scrierilor acestuia, Eliade aduce în 1937 argumentul că predecesorul său are

> o uriaşă sete romantică de sinteză şi enciclopedie, de apropieri curajoase între fapte mult depărtate între ele. Distanţele se pierd în viziunea aceasta romantică, viziune ce concentrează spaţiul, creând un univers de armonii nevăzute şi simboluri. Ochiul tânăr al lui Hasdeu vede asemănări nebănuite între toate ordinele existenţii. Parcă o plasă magică ar lega lucru de lucru, geniu de geniu, episod de episod. Apucând un fir din această nevăzută plasă ce unifică şi organizează întreg universul de fapte şi semne – Hasdeu crede că surprinde sau reconstituie orice realitate, văzută, nevăzută sau chiar „pierdută”. Instinctul său *romantic* este, de fapt, o concepţie magică pe care o găsea, de altfel, la o bună parte dintre marii săi contemporani europeni[28].

Altundeva în aceeaşi introducere el vorbeşte despre „concepţia magică a existenţei”[29] pe care o

avea Hasdeu şi despre el ca despre singurul care „a realizat o viziune magică românească”[30]. Imediat după aceea îl descrie pe Hasdeu drept cel care „a restaurat viziunea romantică pe adevărata ei axă – magia”[31]. După părerea mea, vederile lui Hasdeu ar trebui considerate unele dintre cele mai formatoare surse ale viziunii lui Eliade despre religie, inclusiv în privilegierea României în viziunea lui despre lume, o abordare la care mă voi referi considerând-o *megaloromânism*[32].

Inutil să spun că această caracterizare a lui Hasdeu are de-a face cu încercările sale spiritualiste de a comunica cu fiica sa cea mică Iulia, moartă prematur, încercare ce luase forma unei obsesii, un episod tragic notoriu din ultimii ani ai vieţii lui Hasdeu pe care Eliade nu-l menţionează în acest context specific. Căci numai ca parte a acestui efort disperat de a rămâne în contact cu iubita sa fiică Hasdeu scrisese, la 16 aprilie 1888: „Vreau să dezleg secretele universului”.

În mai multe cazuri, la sfârşitul şederii sale în Portugalia, în ianuarie 1945, Eliade a reiterat, în scris, convingerea că universul magic, adică acele fapte neobişnuite, supranaturale, pe care puţini oameni le-au realizat de-a lungul istoriei, precum yoghinii şi fachirii, sunt neglijate în abordarea pozitivistă a fiinţei umane – în special în cea heideggeriană – şi a religiei, abordare bazată pe experienţa a ceea ce el numeşte „omul decăzut, omul european de astăzi”[33]. El menţionează intenţia sa de a-l contracara pe Hegel în cadrul proiectului său de carte care a devenit *Mitul eternei reîntoarceri*[34]. Câteva zile mai târziu, el estimează că pasiunea sa pentru istoria religiei trădează

> interesul pentru o lume a libertăţii, pe care omul modern a pierdut-o de mult. Aceeaşi explicaţie o are aplecarea mea (încă din liceu) pentru ştiinţele oculte şi magie: libertatea pe care omul şi-o dobândea prin asemenea tehnici. Nici acum nu sunt sigur dacă ştiinţele oculte sunt „reale”. Dar cel puţin e reconfortantă lumea lor: unde omul e liber, e puternic, şi spiritul e creator[35].

Acest fragment este unul absolut revelator, întrucât trădează o anumită formă de ezitare cu privire la validitatea credinţei sale anterioare în puterea magiei. Dar abordarea magică a universului nu a rămas doar patrimoniul etapei româneşti a scrierilor lui Eliade, ci a fost reluată, în multe alte cazuri, mai târziu. Într-o analiză a lucrărilor savantului italian Ernesto de Martino publicată în 1948, el se referă la atitudini similare descoperite nu numai în studiile lui de Martino, ci şi mai devreme, în abordarea lui Andrew Lang şi, în special, în cea a lui Julius Evola[36]. În această analiză, Eliade se referă la unele exprimări anterioare ale acestui punct de vedere în eseurile sale româneşti, precum şi la importanţa exemplelor hinduse pentru acele puteri extraordinare care pot fi dobândite prin eforturi umane[37]. Acest punct de vedere se strecoară uneori şi în cea mai cunoscută carte a sa, *Mitul eternei reîntoarceri*, unde scrie, mai degrabă criptic, despre „posibilităţile de «creaţie magică» în societăţile tradiţionale, şi care sunt reale”[38].

Eliade subliniază importanţa magiei în numeroase alte discuţii din această carte influentă[39], cât

şi în cartea sa de mai târziu şi mai elaborată despre yoga, unde scrie:

> Deşi concepţia magică a lumii este mai accentuată la indo-europeni, vom ezita să punem pe seama lor tendinţa magică atestată în complexul Yoga şi să facem din tendinţa mistică meritul exclusiv al aborigenilor. Ni se pare mai întemeiat să atribuim aportului indo-european importanţa considerabilă a ritualismului şi speculaţiile la care a dat el loc, pentru a le rezerva aborigenilor tendinţa spre concret în experienţa religioasă, nevoia unei devoţiuni mistice faţă de nişte divinităţi personale sau locale (*iśtadevatā*, *gramādevatā*)[40].

Îl putem înţelege mai bine pe Eliade concepând natura universului său ca o confluenţă de abordări găsite în diverse literaturi, ca teosofia[41], ocultismul, yoga, magia şi folclorul[42]. În unele cazuri, amalgamul, care este foarte dificil de descris, a fost înţeles ca un corectiv la o abordare mai pozitivistă a ştiinţei şi studiului religiei, aşa cum se practica ea în secolul al XIX-lea. Toate aceste literaturi îl informaseră pe foarte tânărul Eliade şi coroboraseră unele cu altele în elaborarea acelui tip de univers în care el credea şi pe care-l concepea ca o chestiune de ontologie, nu doar ca nişte viziuni despre lume articulate cultural. Putem numi abordarea lui Eliade *ergetică*, ceea ce înseamnă că înţelegerea unui anumit univers este o chestiune de faptă, performanţă, tehnici şi ritualuri, nu numai de cunoaştere a naturii realităţii[43]. Această abordare ergetică este cuplată cu o ipoteză care, potrivit lui Eric Voegelin, poate fi numită *metastatică* – şi anume, posibilitatea de a schimba structura realităţii[44]. Aspectul ergetic este legat de perceperea religiei arhaice ca fiind una centrată pe circulaţia de energie declanşată prin sacrificii, inclusiv omeneşti, şi prin orgii[45].

Eu propun să înţelegem această fluiditate în raport cu conceptul de divinitate ca putere, existent şi el în primele scrieri ale lui Eliade[46]. Această viziune a universului fluid a permis, în opinia sa, un anumit fel de performanţe care contrazic înţelegerea pozitivistă a lumii, bazată pe caracterul ireversibil şi astfel definitiv al multor procese, în special al morţii, aşa cum vom vedea în capitolul 3. Ipoteza lui Eliade ţine de încrederea sa în validitatea unor relatări din parapsihologie, folclor sau experienţe private şi, în pofida diferitelor mele ipoteze, nu văd niciun motiv să încerc să contrazic o abordare care, în principiu, ar putea să devină validă, cel puţin în mică parte, în virtutea unor noi evoluţii în domeniul ştiinţei, de care încă nu suntem conştienţi. Ceea ce mă preocupă în această prezentare este să fac dreptate cadrului cosmologic adoptat de Eliade, nu numai ca parte din reprezentarea unui trecut închis, ci şi ca o viziune despre lume care i-a servit drept fundal pentru alte abordări în materie de religie a prezentului şi care a inspirat, deopotrivă, multe dintre scrierile sale literare, chiar dacă nu a atras aceeaşi atenţie din partea numeroşilor exponenţi ai gândirii sale religioase.

Acest univers magic şi fluid este descris uneori ca reflectând o ontologie arhaică, înţeleasă de o mentalitate arhaică ce s-a schimbat de-a lungul secolelor şi a ascuns ceea ce Eliade numeşte acele afinităţi practice care nouă ne par a nu avea nicio legătură cu forma pozitivistă a cauzalităţii.

Imaginea lui Eliade despre vechea religie ca fiind predominant cosmică este principalul fundal al conceptului său de creştinism cosmic, regăsit în special în opinia sa cu privire la spaţiul românesc în timpurile vechi şi moderne, după cum vom vedea *infra*, în capitolul 8.

Ar trebui subliniat faptul că există o asemănare între viziunea timpurie a lui Eliade despre univers şi cea a lui Carl G. Jung, care vorbea despre sincronicităţi. Eliade însuşi a subliniat afinităţile dintre propria sa viziune a corespondenţelor şi cea a lui Jung[47], iar după părerea mea aceste afinităţi sunt rezultatul surselor lor comune din ocultismul occidental. Mai mult decât atât, interesul pentru magie ca aspect al culturii europene antice şi medievale îşi are paralela în studiile oarecum anterioare efectuate de membrii Institutului Warburg din Hamburg, apoi din Londra, dar tânărul Eliade – care a vizitat Germania de mai multe ori – nu menţionează rezultatele Şcolii Warburg. Însă Şcoala Warburg este mult mai filologică şi istorică decât Eliade, interesată nu atât de o viziune globală asupra religiei şi realităţii, cât de analiza unor dimensiuni culturale neglijate. Spre deosebire de Eliade, membrii şcolii nu au încercat să marginalizeze „centrul”, fiindcă erau parte integrantă din el, în pofida faptului că fuseseră respinşi de mediul academic german din cauza originii lor iudaice.

Un univers de corespondenţe multiple

Mai multe tendinţe din perioadele antică şi medievală au operat cu asumarea unor corespondenţe puternice între om şi univers. Cele mai cunoscute dintre ele în Occident sunt teoriile micro-macrocosmos. Universul magic al lui Eliade este matricea unor corespondenţe nenumărate între diferitele sale planuri, descoperite de omenire odată cu trecerea timpului. Aceasta este o ipoteză fundamentală a gândirii lui, iar una dintre cele mai făţişe exprimări ale acestui punct de vedere se găseşte într-o carte publicată în 1937, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*:

> Să nu uităm că într-o *Weltanschauung* întemeiată pe omologia perfectă dintre Cer şi Pământ şi pe Magie – toate lucrurile participă la arhetipuri[48], toate au anumite virtuţi magice, prin ele însele sau prin participare. E destul ca un obiect neînsufleţit să aibă o anumită formă sau o anumită *culoare* – ca el să se trezească deodată cu nenumărate latenţe, cu virtuţi magice[49].

Nota bene: recurenţa termenului „magic” în acest fragment. Această viziune este cunoscută ca parte a magiei hermetice sau a magiei talismanice şi, într-adevăr, literatura de specialitate despre aceste fenomene de simpatie magică era foarte bine cunoscută în Europa medievală şi în Renaştere[50]. Pe Eliade îl interesa mai ales polaritatea sexuală de care era impregnat universul şi citează un exemplu din R. Bahya ben Asher, un cabalist şi exeget din Spania de la sfârşitul secolului

al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea, pentru a arăta că acele corespondenţe au supravieţuit până la o dată destul de târzie[51]. De fapt, Eliade insistă asupra importanţei polarităţilor la diferite niveluri şi a corespondenţei dintre ele[52]. Cu toate acestea, afinităţile alchimice dintre metale şi combinaţiile lor sunt concepute ca o degradare a unor afinităţi anterioare, mai organice, în cadrul universului, un proces care se va implanta puternic în viziunea renascentistă asupra universului anorganic[53].

În acest context, Eliade a elaborat un principiu general despre dezvoltarea mentalităţii umane: fiecare etapă din dezvoltarea conştiinţei umane, cum ar fi descoperirea agriculturii sau a metalurgiei, permite un anumit tip de experienţă şi descoperirea unor noi genuri de omologii în univers. „Fiecare etapă fundamentală din istoria omenirii", scrie Eliade, „a făcut aşadar posibilă «pătrunderea» omului în alte niveluri cosmice"[54] şi „descoperirea unor analogii între niveluri de realitate mult deosebite între ele"[55]. Potrivit textelor antice, necorespondenţele sunt concepute ca fiind cauze ale bolilor[56].

În acelaşi timp, noul tip de conştiinţă generează o anumită obscurizare a tipului anterior de conştiinţă, întrucât o întreagă structură precedentă de experienţe şi simboluri devine opacă[57]. Astfel, el refuză să admită o dezvoltare istorică în sensul unui gen de progres necesar, scriind că aceste etape din istoria mentală a umanităţii nu sunt întotdeauna o evoluţie[58]. Se pare că, potrivit acestui punct de vedere, umanitatea nu poate depăşi această formă de dinamică, ce implică noi descoperiri, dar şi noi forme de opacităţi. Aici putem vedea o abordare antihegeliană care operează cu concepte hegeliene, precum totalitatea, polii dihotomici care trebuie reconciliaţi, *coincidentia oppositorum*, dar care subliniază mai degrabă arhaicul decât utopicul, mai degrabă materialul decât spiritualul, şi creditează importanţa fundamentală a unor schimbări dramatice.

În acelaşi an 1937, în introducerea la scrierile lui Hasdeu (citată în secţiunea anterioară), Eliade susţine că Hasdeu a văzut „asemănări nebănuite între toate ordinele existenţii" şi că el a „creat un Univers de armonii nevăzute şi simboluri"[59]. Şi, încă o dată în aceeaşi lucrare, scrie că Hasdeu „voia să ştie taina armoniei şi a «corespondenţelor» cereşti"[60], iar de dragul acesteia a aplicat „«metoda magică»: de «restaurare», de reconstituire, de ghicire a unor realităţi abisale prin simple «documente» omeneşti"[61]. De fapt, „metoda magică" constă în „certitudinea că între toate ordinele existenţei, văzute şi nevăzute, sunt anumite corespondenţe, pe care, înţelegându-le, «deslegându-le», omul poate pătrunde cu mintea oriunde şi poate vedea atât *începutul* [...] cât şi *sfârşitul* (viaţa post-mortem)"[62]. În contextul lui Hasdeu menţionează pentru prima dată Eliade sintagma „timp magic"[63], care va apărea şi mai târziu, în una dintre cărţile sale[64].

Permiteţi-mi să reflectez la posibila semnificaţie a evaluării de mai sus a operei lui Hasdeu. El este descris în termeni care amintesc de o minte tradiţională, de cineva care este, pe de o parte, un erudit, iar pe de altă parte, un fel de magician. Hasdeu este un mare spirit, capabil nu doar să

reconstruiască viziuni despre lumi pierdute pe baza unor documente, dar şi să intre într-o anumită formă de univers accesibilă numai unor spirite rare. Cu alte cuvinte, Eliade îi atribuie lui Hasdeu nu doar o performanţă academică, ci mult mai mult: sondarea misterului însuşi al realităţii într-o manieră ontologică. Predecesorul lui Eliade a trăit la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX şi a murit în 1907, anul în care s-a născut Eliade, în acelaşi oraş, Bucureşti. Ca atare, Hasdeu este privit ca având acces la dimensiuni ale realităţii care s-au pierdut pentru ceea ce Eliade numeşte orientările pozitiviste ale spiritului, în special prin decodarea corespondenţelor care s-ar afla în lumile existente obiectiv. În termeni similari citim despre misticismul hindus. În cartea lui Eliade despre yoga găsim următorul fragment:

> În general, simbolismul realizează o „porozitate” universală, „deschizând” fiinţele şi lucrurile unor semnificaţii transobiective. Dar, în tantrism, „limbajul intenţional” devine un exerciţiu spiritual, formează o parte integrantă a *sādhana*. Discipolul trebuie să experimenteze fără încetare procesul misterios de omologare[65] şi convergenţă aflat la baza manifestării cosmice, căci el însuşi a devenit acum un microcosm şi trebuie să „trezească”, pentru a le conştientiza, toate aceste forţe care, la niveluri multiple, creează şi resorb în mod periodic Universurile[66].

Conceptul de porozitate, descrisă uneori ca deschidere[67], este central pentru viziunea lui Eliade asupra diferitelor planuri ale universului şi apare în multe alte discuţii ale sale[68]. Trimiterea la acest concept evită utilizarea unor termeni ca „transcendent” sau „imanent”, în măsura în care este vorba despre sacru, iar această porozitate este exprimată din când în când prin conceptul rupturii de nivel utilizat de Eliade, adică al unei anumite forme de intervenţie a unui nivel al realităţii în altul. În 1939, Eliade vorbeşte despre corespondenţe magice, care fac parte din realitate, iar nu din limbajul metaforic[69]. Accentul pus pe corespondenţe între niveluri ale realităţii se regăseşte şi mai târziu[70]. Totuşi, speculaţiile de mai sus nu sunt numai eforturi care vizează caracterizarea unor universuri mentale ale părţii; ele sunt relevante pentru mentalitatea personală. Astfel, de exemplu, aflându-se în India şi contemplând îmbrăţişarea unui tânăr cuplu în întuneric, Eliade se descrie pe sine însuşi în felul următor: „Creierul meu însetat de mister, de corespondenţe oculte, de sensuri cosmice”[71]. Aproape un deceniu mai târziu, la sfârşitul anului 1940, vom găsi o reflecţie fascinantă asupra sorţii sale după moartea admiratului său mentor Nae Ionescu: „Mă întrebam [...] dacă moartea lui Nae Ionescu [...] nu mă apropiase de propriul meu sfârşit. Mă întrebam dacă destinele noastre nu sunt solidare, într-un chip misterios, al cărui înţeles nu-l puteam descifra”[72].

Imediat după aceea, el face o paralelă între boala de inimă a lui Ionescu şi propria sa pneumonie din 1938, când amândoi au fost internaţi în lagărul de detenţie a fruntaşilor legionari de la Miercurea Ciuc. În acelaşi context, se teme iarăşi de moarte în urma bombardamentelor germane, în timp ce se află la Londra împreună cu multe alte persoane: „Simţeam că însăşi imaginea acestei iminente «morţi colective» încearcă să-mi reveleze o taină, dar nu izbuteam s-o înţeleg”[73]. De asemenea, presupunerea sa că Māyā utilizează în mod repetat diferite chipuri de femei în scopul de

a-l ispiti, ca parte a unui plan mult mai amplu menit să-l conducă la măreţie, are la bază o corespondenţă între evenimente – mai întâi ispitirea, apoi eliberarea de un anumit tip de activitate, pentru a-l pregăti să-şi îndeplinească misiunea –, legături a căror afinitate nu poate fi desluşită de un ochi obişnuit, o anumită formă de mitologie privată[74]. Şi în perioada sa portugheză, Eliade căuta semne, aşa cum sunt înţelese despărţirile sale de Maitreyi şi Nina, providenţial sau soteriologic[75]. Convingerea lui că soarta sa era guvernată de o anumită providenţă se regăseşte şi în unul dintre ultimele sale interviuri[76].

Putem înţelege uşor acest efort al său de a ghici viitorul pe baza trecutului, prin găsirea unor corespondenţe, dacă admitem că viziunea lui Eliade asupra lumii este aceea că un astfel de univers funcţionează nu doar în trecut, ci şi în prezent, iar el încearcă, la fel ca oamenii din trecut, să descifreze mesajele care au legătură cu propria-i persoană. Vechii babilonieni, yoghinii hinduşi şi practicanţii tantrei, un savant român pe care Eliade îl admira şi care trăise nu cu mulţi ani înainte şi fără îndoială Eliade însuşi împărtăşesc, cu toţii, aceeaşi intuiţie a accesului la o realitate ascunsă, care poate supravieţui, în principiu, chiar şi în spiritele contemporane. Aceasta este matricea gândirii tânărului Eliade: lumea este miraculoasă, de vreme ce noi nu cunoaştem realitatea, iar uneori putem recunoaşte realitatea ascunsă prin ceea ce Eliade numea „contact", adică „venire laolaltă"[77].

Tehnicile extazului

În strânsă legătură cu acest univers magic fluid există un alt subiect care l-a preocupat pe Eliade foarte mult în studiile sale din tinereţe: existenţa şi eficacitatea tehnicilor în vederea obţinerii unor forme de experienţe extraordinare sau a unor tehnici de mântuire[78]. În opinia mea, cele două studii ale sale de maximă importanţă, cartea despre yoga şi cea despre şamanism, se bazează pe ipotezele ontologice legate de existenţa unui univers magic/fluid şi reprezintă expuneri ale unor căi de integrare într-o manieră semnificativă într-un astfel de univers şi deci de transcendere a tipului ordinar de existenţă. În general, viziunea asupra religiei a lui Eliade este mult mai mult aceea de a-i învăţa pe oameni un mod de locuire a lumii, adică o tradiţie empirică, iar accentul pus pe tehnici face parte dintr-o astfel de abordare.

Aşa cum menţiona Eliade în pasajul citat mai sus din *Memorii*, interesul său pentru yoga este legat de o tentativă de a realiza o transmutare a propriei sale fiinţe. Cu toate acestea, în pofida acelei ontologii care servea interesul lui Eliade pentru tehnici – un gen de ontologie pe care eu personal nu-l împărtăşesc –, contribuţia sa la a scoate în evidenţă importanţa tehnicilor în religie este, după părerea mea, enormă. Indiferent dacă presupunem o anumită formă de psihosomatică drept motiv al eficacităţii tehnicilor, aşa cum bănuiesc eu, sau o anumită formă de integrare în ordinea cosmică, aşa cum crede Eliade, fără îndoială că tehnicile au existat şi au constituit o mare

atracţie pentru mistici, ca să nu mai vorbim despre magicieni, şi putem presupune că ei le-au utilizat. În 1931, Eliade a adunat materialul necesar pentru a scrie o carte destinată să arate calea uniunii primordiale, dar fără a recurge la texte mistice[79].

Se pare că Eliade era atras de yoga datorită preocupării sale de a transcende situaţia umană normală, iar teza sa de doctorat a fost scrisă de cineva familiarizat cu yoga ca practicant[80]. Dar încă de la începutul carierei sale putem găsi o preocupare pentru tehnici, nelegată în mod necesar de aceasta. În volumul său din 1932 intitulat *Solilocvii*, el prezintă ca unul dintre motivele întrupărilor divine – pluralul este aici realmente foarte important – îndrumarea oamenilor, pentru a le arăta „calea, tehnica, secretul îndumnezeirii”[81]. În mod similar, el scrie că divinitatea oferă harul divin nu individului, ci umanităţii, iar Dumnezeu „s-a întrupat şi se va mai întrupa, pentru a ne descoperi tehnica îndumnezeirii”[82]. În mod destul de ciudat, deşi utilizează termenul românesc mai degrabă ecleziastic pentru a deveni divin *îndumnezeire*, el evită să recurgă la termenul chiar mai tehnic *theosis*, considerat unul dintre principalele obiective ale omului, potrivit religiei creştine ortodoxe.

Insistenţa lui asupra aspectelor magico-tehnice ale unor fenomene ca alchimia este deja evidentă în lucrarea din 1934 *Alchimia asiatică*, unde menţionează „tehnicile magico-mistice” din alchimie menite să realizeze „integrarea”[83]. O astfel de abordare se găseşte în cartea despre yoga, tipărită pentru prima dată în 1936:

> Cu toate că aceasta din urmă [Yoga clasică] nu este nici magie, nici şamanism, numeroase prodigii magice sunt acceptate printre *siddhi*, iar câteva tehnici şamanice găsesc posibilitatea de a se omologa exerciţiilor yogice. Toate acestea ne permit să întrezărim „presiunea” exercitată de substratul magico-religios imemorial care a precedat constituirea Yogăi *stricto sensu*, presiune care, începând de la un anumit moment, a reuşit să aducă la suprafaţă şi să integreze în Yoga elemente ale unei spiritualităţi extrem de vechi, aborigene[84].

Acest fragment conţine mulţi dintre germenii gândirii lui Eliade, inclusiv teoria sa despre substratul arhaic, înţeles deopotrivă ca magic şi spiritual, care rezistă evoluţiilor religioase de mai târziu – o adoptare a teoriei revoltei, înţeleasă aici ca presiune, a formelor prelatine ale religiei geto-dace, de la savanţii români Lucian Blaga şi Vasile Pârvan, care a contribuit la teoria lui Eliade despre creştinismul cosmic –, centralitatea magiei înţeleasă ca parte a spiritualităţii, teoria omologiilor şi, în fine, afinitatea dintre yoga şi şamanism. Aceasta este o mentalitate cosmică bazată pe corespondenţe naturale, şi nu pe o abordare personală a divinităţii, aşa cum aflăm şi din fragmentul următor:

> După Patañjali [*Yoga-Sūtra*, II, 45], ajutorul divin nu este efectul unei „dorinţe” sau al unui „sentiment” – căci Dumnezeu nu poate avea nici dorinţe, nici emoţii –, ci cel al unei „simpatii metafizice” între Iśvara şi *puruşa*, simpatie care explică corespondenţa dintre structurile lor. Iśvara este un *puruşa* liber din veşnicie, neatins vreodată de *kleśa* [*Yoga-Sūtra*, I, 24][85].

Poate cea mai puternică expresie a centralităţii dorinţelor magice ale yoghinilor a fost formulată în următorul fragment:

> Întâlnim câte o formă de Yoga ori de câte ori se pune problema *experimentării sacrului* sau a dobândirii unei perfecte stăpâniri de sine, care este ea însăşi primul pas spre stăpânirea magică a lumii. Este un fapt destul de semnificativ că cele mai nobile experienţe mistice precum şi dorinţele magice cele mai îndrăzneţe se realizează prin tehnica Yoga sau, mai exact spus, că Yoga se poate adapta la fel de bine uneia sau alteia dintre căi[86].

Misticismul şi magia sunt aşadar nu două momente exclusive, ci obiective care pot fi realizate prin exact aceleaşi tehnici.

Simbolism şi hermeneutică

În strânsă legătură cu căutarea unor corespondenţe şi a sensului lor este accentul pus de Eliade pe simbolism şi hermeneutică. Conform uneia dintre formulările sale, lumea este înţeleasă ca şi cum i-ar vorbi unei persoane în „cuvinte” care trebuie descifrate[87]. Totuşi, preocuparea lui a fost nu atât înţelegerea textuală, de vreme ce textele originale sunt doar rareori analizate, cât ceea ce el numea istoria sau evenimentele cosmice, al căror sens ar trebui decodat sau pur şi simplu interpretat de hermeneut, chiar dacă acele evenimente puteau fi iniţial lipsite de orice semnificaţie. Aceste două alternative sunt destul de diferite şi chiar contradictorii. Dacă universul şi istoria sunt pline de sens, aşa cum susţineau textele lui Eliade citate mai sus, atunci decodarea unei astfel de semnificaţii cosmice este, în sine, o acţiune mântuitoare.

Producţia literară a lui Eliade se bazează în mare măsură pe irupţii ale sacrului în textura realităţii profane, iar aceste irupţii sau hierofanii, ontofanii sau kratofanii ar trebui decodate. Dar dacă aceste irupţii nu se produc, aşa cum pare să admită Eliade în ultima etapă a vieţii sale, este dificil de înţeles cum ar fi utilă o asemenea interpretare. Eliade afirmă că interpretarea va genera un cadru mai semnificativ pentru viaţă, în locul înlănţuirilor insipide ale unor evenimente lipsite de sens, ce pot fi numite „teroarea istoriei”. În acest ultim caz, Eliade recomandă inventarea unui sens care interpretează viaţa cuiva, astfel încât ea devine mai suportabilă:

> Fiecare exilat este un Ulise în drum spre Itaca. Orice existenţă „reală” reproduce *Odiseea*. Drumul spre Itaca, spre Centru. Ştiam toate astea de multă vreme. Ceea ce descopăr deodată este că se oferă şansa de a deveni un nou Ulise *oricărui* exilat [...]. Dar pentru a înţelege asta, exilatul trebuie să fie capabil să pătrundă sensul ascuns al rătăcirilor sale şi să le conceapă ca

> pe o lungă serie de încercări iniţiatice [...]. Aceasta vrea să spună: să *vezi* semnele[88], sensul ascuns, simbolurile, în suferinţele, depresiunile, secătuirile de zi cu zi. Să le *vezi* şi să le *citeşti* chiar dacă *nu sunt acolo*; dacă le vezi, poţi să construieşti o structură şi să citeşti un mesaj în curgerea amorfă a lucrurilor şi în fluxul monoton al faptelor istorice[89].

Folosirea frecventă a cuvântului „fiecare" este caracteristică stilului lui Eliade şi creează o viziune prea omogenă asupra vieţii religioase[90]. În alte părţi, el recurge şi la „întotdeauna"[91]. Acest fragment seminal reflectă o puternică tendinţă totalizatoare, caracteristică lui Eliade. Dacă toate evenimentele sunt înţelese de indivizi într-o manieră idiosincrasică, atunci interpretarea istoriei va deveni o chestiune de diviziune netă între oameni – o întreprindere nu tocmai umanistă. Dacă nu, aşa cum pare să sugereze prima parte a fragmentului, putem vorbi despre ceea ce eu propun să numim o „hermeneutică a indistincţiei", adică reducerea diversităţii evenimentelor care se întâmplă în realitate la o mică serie de mituri arhetipale, în cazul nostru, cea a aventurilor lui Ulise. Prin intermediul unei asemenea hermeneutici, individul se integrează într-un mit paradigmatic deja existent, explicându-şi experienţa specifică prin asimilarea cu ceva conceput ca fiind mult mai larg, înţeles uneori ca o totalitate sau o *coincidentia oppositorum*[92].

De altfel, aşa cum am văzut mai sus, Eliade crede în existenţa unor corespondenţe şi omologii între diferite planuri ale universului, ceea ce constituie un alt tip de a crea indistincţie prin imitare şi repetiţie. În plus, teoria camuflării sacrului în profan sau în banalitate, pe care o vom discuta detaliat în capitolul 1, creează la rândul ei o anumită formă de indistincţie[93].

De fapt, în două scurte caracterizări ale gândirii lui Eliade, Ioan P. Culianu a propus o descriere destul de îndrăzneaţă a scrierilor sale. În una dintre ele, concepută ca o întrebare adresată chiar lui Eliade – ceea ce nu s-a întâmplat niciodată –, el scrie:

> Interpretarea mea la opera dumneavoastră [a lui Eliade] literară este aceea a unui Eliade mare mistagog, care creează mituri ştiind foarte bine că ele stau pe nimic, dar convins de valoarea lor existenţială şi pedagogică. Scopul urmărit este, într-un anumit sens, soteriologic: el vrea să ajute omul să recupereze semnificaţia pierdută a existenţei sale, a sorţii sale pe pământ... Vă convine această interpretare?[94]

Culianu şi-a limitat în mod explicit această formulare la *literaria* ale lui Eliade. În mod similar, un alt critic literar, Eugen Simion, propune un termen interesant pentru a descrie modul în care Eliade înţelege rolul literaturii sale: „literatura ar trebui să-şi asume angajamentul sacrului camuflat în istorie"[95]. Se poate spune totuşi că funcţia mistagogică a operei literare nu este străină nici multora dintre scrierile sale academice, care, cu trecerea timpului, au devenit, mai degrabă decât descriptive, din ce în ce mai normative[96]. Odată el a spus: „Istoria religiilor vizează, în cele din urmă, [...] *schimbarea* omului"[97]. Totuşi, în ambele cazuri, rolul mistagogic a fost, după părerea mea, rezultatul puternicei încrederi a lui Eliade în rolul unic pe care era destinat să-l joace în lume,

aşa cum este schiţat în câteva dintre citatele care vor urma în capitolul 1[98].

Şi iată-ne departe de înţelegerea ontologică iniţială a sacrului ca fiind camuflat în lume. De fapt, acest termen este absent, iar centrul de gravitaţie se deplasează, de la descifrarea unor mesaje inerente într-o manifestare obiectivă a divinului, înspre proiecţia unei naraţiuni care creează o anumită semnificaţie pentru secvenţa lipsită de sens a unor momente dintr-o serie de evenimente private sau istorice. În acest caz, este nevoie nu atât de recunoaşterea sau decodarea care permite discernerea unui mesaj de dincolo, cât mai degrabă de ingeniozitatea unui exeget capabil să insereze, graţie imaginaţiei sale creatoare, semnificaţii, chiar dacă ele nu constituie o înţelegere adecvată a vieţii personale sau a istoriei. Permiteţi-mi să subliniez că, la Eliade, simbolurile sunt în primul rând entităţi naturale, cum ar fi pietrele, şi mult mai puţin cuvinte care reflectă stratul arhaic – sau epoca, în termeni heideggerieni – şi care l-au fascinat.

Eu văd o afinitate între deplasarea de la magie la mit, care a fost descrisă mai sus, şi trecerea de la exegeză la eisegeză a lui Culianu. Dacă în prima etapă ontologia poroasă este principala preocupare a lui Eliade ca savant, căci el poate opera în realitate schimbând statutul persoanei prin utilizarea unor tehnici, în a doua etapă el nu mai schimbă realitatea însăşi, ci numai semnificaţiile ei.

Este absolut evident că cele trei planuri diferite ale discursului – personal, literar şi religios – nu diferă într-o manieră semnificativă: toate evenimentele sau textele sunt materia primă pentru o interpretare profundă. Asistăm aici la o trecere de la un fenomen pe care David Tracy l-a numit „hermeneutica de recuperare”[99] la ceea ce eu aş descrie ca fiind un proces creator de arcanizare, care infuzează în texte sau evenimente sensuri noi, ce n-au fost poate deloc în intenţia acelora[100]. Presupun că, şi în acest ultim caz, creativitatea inventivă – sau imaginaţia creatoare – poate fi alimentată prin conştientizarea unor naraţiuni religioase deja înmagazinate. Această schimbare este evidentă într-un fragment dintr-o scrisoare către unul dintre prietenii săi din liceu, care va fi citat în capitolul 1[101].

Recomandarea lui Eliade pentru hermeneutica creatoare este greu de acceptat fără existenţa unei grile hermeneutice explicite şi elaborate. În cazul în care „toată lumea” şi „întotdeauna” sunt tonul dominant, cum poate cineva să distingă între bine şi rău? Şi cum pot fi interpretate evenimentele pe care le-a trăit el, precum ascensiunea şi declinul Gărzii de Fier, pe ai cărei membri el îi considera „spirituali”, sau sensul Holocaustului, dacă toată lumea face întotdeauna acelaşi lucru, din motive destul de similare? Au căutat într-adevăr naziştii un paradis pur din punct de vedere rasial, doar una dintre nenumăratele preocupări pentru perfecţiunea pierdută pe care Eliade le atribuie naturii omului? Şi de ce ar trebui un istoric al religiilor să evite a vorbi despre şi a interpreta cele mai şocante evenimente din viaţa sa şi din istoria omenirii în general de până acum, în termeni pe care îi considera generatori ai unei scheme istorice sau intelectuale semnificative? Or, dacă promotorul

învăţat a evitat să o facă, de ce crede că o persoană mult mai modestă şi neexperimentată în chestiuni de religie ar fi capabilă de acest lucru? Căci, dacă un savant ar dori să devină un ghid şi să creeze un „nou umanist” – ceea ce, potrivit viziunii mele, nu face parte în mod necesar din sarcina academică –, ar fi mai constructiv să abordeze marile probleme mult mai detaliat sau, cel puţin, să servească drept model de comportament. Prin abţinerea de la investigarea deopotrivă a analizelor textuale detaliate şi a contextelor istorice specifice, nu există prea multă substanţă într-o recomandare de a inventa interpretări pentru a ne simţi mai bine dacă suntem deprimaţi, o aplicare a complexului freudian într-un mod diferit. O asemenea abordare este mai mult terapeutică decât critică, menită, cum spune el în unul dintre fragmentele citate mai sus, să creeze o situaţie „confortabilă”.

Declinul magiei şi ascensiunea mitului la Eliade cel normativ

Am discutat pe larg despre cele patru puncte interdependente abordate mai sus, pentru a reliefa o componentă majoră a gândirii lui Eliade, care este mai degrabă neglijată în cercetarea actuală a gândirii sale. Dacă la sfârşitul anilor 1920[102] era numit de un contemporan „magicianul generaţiei sale”, în Occident el a fost considerat mult mai mult descoperitorul mitului. Este ceea ce spune, de exemplu, Eugčne Ionesco în elogiul său la moartea lui Eliade în 1986[103]. Ocupându-se de sacru, Eliade însuşi spune că „un simbol sau un mit lasă să se întrevadă în mod evident modalităţile pe care un rit nu le poate manifesta, ci le implică doar”[104]. Şi totuşi, în această carte, magia joacă un anumit rol[105].

Într-un fel, aceasta este o trecere de la accentul puternic pus pe ritualuri şi tehnici în prima perioadă a vieţii sale, la simbolul şi mitul din a doua perioadă. Cu alte cuvinte, putem discerne aici o trecere de la tipul descriptiv de discurs la unul normativ, în ultimele decenii ale vieţii sale, când nu mai practica yoga, tantra sau orice altă disciplină religioasă ori nu mai trăia cu două femei în acelaşi timp pentru a câştiga o anumită formă de experienţă extraordinară – aşa cum vom vedea *infra*, în capitolele 2 şi 3 –, ci preda la universitate şi ţinea prelegeri şi conferinţe. Această tranziţie a debutat în 1944, cum aflăm dintr-un fragment din *Jurnalul portughez*, unde scrie că încearcă să-şi regăsească drumul din 1928:

> Caută noi unelte pentru problemele şi tehnicile de atunci. Magia, eroismul, castitatea etc. – insuficiente. Încearcă de a da coerenţă descoperirilor recente: orice existenţă individuală considerată un paradox; salvarea prin integrare; simbolul, singura cale de contact cu toate

regiunile ontice, rămânând totuşi în concret, nerefuzând experienţa[106].

Deplasarea de la tehnici înspre simbol este destul de explicită. Trecerea este şi mai evidentă în *Mitul eternei reîntoarceri*, dar este la fel de evidentă şi în studiile sale ulterioare, adunate în volumele *Myth and Reality*, *Mituri, vise şi mistere* şi *Aspecte ale mitului*. De altfel, cărţile despre teoriile lui Eliade evidenţiază aspectele mai târzii ale viziunii sale, ca *Mit şi religie* a lui Allen, marginalizând aspectele magice de la începuturile gândirii sale şi din cartea sa *Yoga*. Această tranziţie este clară în expresia *connaître le mythe* („a cunoaşte miturile"), care revine în una dintre cărţile sale ca un lucru „important" pentru omul arhaic[107].

Este mai uşor să predici importanţa mitului la Paris, Ascona sau Chicago decât să-i convingi pe cei din mediul academic urban de eficienţa reală a unor ritualuri şi tehnici arhaice şi de relevanţa acestora pentru propriile lor vieţi. Deşi n-a renunţat niciodată la accentul pus pe originalitatea şi eficacitatea ontologică a religiei cosmice, el a prezentat tacit aspectele ei relevante pentru omul modern în recuperarea dimensiunilor mitice şi a existenţei sale camuflate în istorie sau, alternativ, în posibilitatea de a o imagina ca şi cum ar fi existat. În scrierile sale ulterioare, în special în cele literare, el predică posibilitatea intruziunii sacrului, practic neaşteptată, şi mult mai puţin iniţiativa personală în inducerea unor astfel de experienţe cu ajutorul ritualurilor şi al tehnicilor.

Universul magic este preocupat de posibilitatea omului de a-şi transcende condiţia şi de a realiza o anumită formă de schimbare mai profundă, care să-l apropie de sacru. Pe de altă parte, conceptul de camuflaj este legat de aspectul mitic al religiei, care presupune posibilitatea unei intruziuni a sacrului în domeniul profan. În timp ce omul religios încearcă să părăsească viaţa normală şi, potrivit lui Eliade, chiar timpul, sacrul penetrează timpul sub forma a ceea ce el a numit hierofanii, care sunt situate mult mai locativ. Avatarurile acestor forme de negociere între cele două domenii constituie nucleul viziunii lui Eliade asupra naturii religiei. Deşi cele două moduri de traversare a frontierelor nu sunt exclusive, diferitele accente puse pe ele diferă în diversele etape ale activităţii sale academice, aşa încât propun să nu oferim o viziune unificată a gândirii sale religioase, ci să facem distincţie între două etape diferite.

Aş dori să subliniez că etapa magico-tehnică este dominantă în prima perioadă a activităţii sale academice, aproximativ coincidentă cu anii săi din România, pe când etapa mitică a înflorit în timpul cât a activat în străinătate. Dacă prima este mult mai interesată de putere, a doua este mult mai preocupată de descifrare şi înţelegere. Într-un mod destul de ciudat, în timp ce materialul mitic este în mult mai mare măsură românesc, analizele tehnice nu se alimentează din surse româneşti, ci din magie antică şi yoga. Într-un anumit fel, Eliade a devenit mai „român" după ce a părăsit România. Această evoluţie este legată deopotrivă de turnura sa naţionalistă începând din 1936, pe de o parte, şi de sentimentul exilatului care încearcă să-şi păstreze identitatea, pe de altă parte[108].

De la incoerenţă la absenţa incompatibilităţilor

Prima parte a cărţii va aborda trei teme majore din scrierile lui Eliade: camuflarea sacrului în profan, conceptul de androgin şi tanatologia lui Eliade, fiecare temă fiind analizată într-un capitol separat. Din câte ştiu, niciun studiu special nu a fost dedicat vreuneia dintre ele, deşi fiecare dintre aceste teme a fost menţionată în multe studii. Am încercat să adun cele mai vechi şi mai importante apariţii ale acestor teme, să le analizez specificitatea şi să verific sursele şi rolul lor mai larg în gândirea lui Eliade. Ipoteza mea nu este aceea că a existat un proces necesar de evoluţie de la prima la ultima, ci mai degrabă o îmbogăţire a primelor teme, care fuseseră articulate în tinereţea lui Eliade. Divergenţele pe care le discern între diferitele tratări ale acestor teme nu vor fi armonizate, ci lăsate aşa cum sunt sau, cel puţin, aşa cum le percep eu. Presupunerea mea este că aceste teme sunt nu doar nişte chestiuni neglijate, ci de fapt chiar teme majore ale gândirii sale, din două considerente: pe de o parte, pentru că Eliade însuşi a afirmat-o, iar pe de altă parte, din cauza densităţii statistice a acestor discuţii în scrierile sale. A doua parte a cărţii, capitolele 4-6, tratează de asemenea o categorie de subiecte pe care eu le consider importante în gândirea lui Eliade, şi anume o serie de discuţii despre iudaism, Cabală şi evrei. Încă o dată, deşi aceste subiecte sunt abordate sporadic în câteva studii din tinereţe, eu cred că analizele de mai jos vor adăuga nu numai un plus de detalii, ci, sper eu, şi o perspectivă mai largă şi diferită de cea reflectată în studiile disponibile despre Eliade. Nu în ultimul rând, în capitolul 7 mă voi ocupa de conexiunile dintre Eliade şi Garda de Fier, iar în capitolul 8 voi discuta despre Eliade ca gânditor român.

În ciuda faptului că expertiza mea în dimensiunile politice ale activităţilor lui Eliade la sfârşitul anilor 1930 este cu certitudine partea cea mai slabă în înţelegerea fondului său, am decis să nu o neglijez totuşi, ţinând cont de necesitatea de a răspunde întrebărilor ridicate de mulţi specialişti cu privire la afinităţile existente între gândirea savantului şi înclinaţiile sale politice în anii de formare ai vieţii sale. De altfel, parcurgând unele materiale istorice în ultimele etape ale pregătirii acestui studiu, s-au ivit probleme care fuseseră lăsate la o parte în studiile de specialitate, iar eu m-am simţit obligat să le abordez, cu atât mai mult cu cât anumite detalii ale condiţiilor româneşti nu fuseseră în mod expres lămurite în studiile disponibile în limba engleză.

O ipoteză fundamentală care stă la baza studiului de faţă şi a multor altor studii ale mele în domeniul misticismului evreiesc în general[109] este aceea că gânditorii, precum şi cercetătorii tradiţionali sunt de multe ori incoerenţi. Aceasta nu este o critică la adresa lor sau, în acest caz, a lui Eliade, ci o parte inerentă a unei probleme de epistemologie sau de cogniţie în ştiinţele umaniste în general. Cu alte cuvinte, nu este numai o chestiune de ascundere, de camuflare sau de schimbare a punctelor de vedere, ci şi o inconsecvenţă legată de fluctuaţiile conştiente sau inconştiente din gândirea cuiva. Aceste inconsecvenţe sunt generate de o serie de cauze diferite: schimbări

conştiente de opinie datorate dezvoltării gândirii cuiva, fluctuaţii inconştiente şi, într-un mod mai substanţial, imposibilitatea de a reduce mari cantităţi de texte, concepte şi contexte la categorii care vor ţine cont de multe dintre detaliile lor. În cazurile tradiţionale, nevoia de a ţine cont de tradiţie, cu toate straturile ei, şi autorităţile textelor, care nu sunt întotdeauna omogene, împiedică apariţia coerentă a unor scheme sistematice. În cazul lui Eliade avem o declaraţie timpurie explicită, care spune că „numai nebunii şi sfinţii nu se contrazic”[110]. Aceeaşi ipoteză a incoerenţei este inerentă şi în cazul lui Sebastian, după cum vom vedea *infra*, în capitolul 6. O astfel de incoerenţă nu se referă, la Eliade, la schimbările lui de stil de-a lungul anilor, după cum a remarcat Matei Călinescu[111], nici la teoria personalităţilor multiple şi a unui complex prometeic, după cum susţine Marta Petreu[112]. Această ipoteză împiedică etichetarea simplistă şi reducţionistă a lui Eliade ca autor ce se concentrează asupra unui subiect sau altul sau care are un punct de vedere unic asupra unui anumit subiect ori care este sau nu fascist ori antisemit. Răspunsurile singulare sunt adesea prea simple, iar accentul pus pe existenţa unor abordări diferite, sincronic sau diacronic, satisface mai mult decât cealaltă abordare. Dar asta nu înseamnă că anumite subiecte nu sunt mai importante decât altele sau că individul nu este responsabil pentru unul dintre punctele sale de vedere, chiar dacă l-a avut şi pe celălalt.

Însă dincolo de incoerenţă există şi o altă chestiune care ar trebui abordată, şi anume aceea a incompatibilităţilor. Iau acest termen dintr-un fragment din *Jurnalul* lui Mihail Sebastian, în care el descrie atitudinea culturală din Bucureştiul anului 1933:

> [...] nimic nu e serios, nimic nu e grav, nimic nu e adevărat în această cultură de pamfletari zâmbitori. Mai ales nimic nu este incompatibil [...] „Vedeţi, noi nu suntem decât prieteni. Asta nu ne angajează la nimic.”[113]

Sebastian era consternat de ceea ce vedea în anturajul său imediat, care includea români şi evrei laolaltă, un soi de „psihologie bucureşteană” specială. Această lipsă totală de angajament, consecinţa unei abordări neserioase, este rezultatul publicării facile a unor texte publicistice şi a unor scrieri neacademice, mereu sub presiunea timpului, uneori a unor probleme financiare şi adesea în timpul unor controverse în care dimensiunile personale sunt foarte importante. După părerea mea, aceasta este problema şi cu multele sute de foiletoane ale lui Eliade, publicate pe parcursul a 15 ani în numeroase ziare. De altfel, nici prietenia nu însemna prea mult, după cum putem vedea din elogiul – mai degrabă negativ – adus de Nicolae Iorga lui Nae Ionescu: „Prieteniile n-au valoare”[114] sau din atitudinea indiferentă a lui Eliade faţă de Sebastian în anii celui de-al Doilea Război Mondial[115]. Aşa cum a remarcat acesta din urmă, implicarea lui Eliade în Garda de Fier – spre deosebire de cea a lui Constantin Noica – nu-l „obliga la nimic” în privinţa bunăstării sale personale[116]. El a servit regimul regelui Carol al II-lea, pe care-l detesta pentru că i-a ucis pe liderii Gărzii de Fier în 1939, iar apoi regimul lui Antonescu, care a reprimat Garda de Fier în 1941. Dar această incompatibilitate este prezentă şi în comportamentul lui Eugène Ionesco

faţă de doi dintre prietenii săi români pe care i-a descris în 1945 ca legionari, împrietenindu-se totuşi din nou cu ei după doar câteva luni[117]. Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul lui Sebastian, care a rămas ataşat deopotrivă de Nae Ionescu şi de Eliade, chiar şi după ce devenise pe deplin conştient de faptul că aderaseră la Garda de Fier antisemită[118]. Această absenţă a incompatibilităţii se regăseşte şi în comportamentul unora dintre protagoniştii romanelor lui Eliade de la mijlocul anilor 1930, aşa cum vom vedea mai detaliat în capitolul 3[119].

Cele trei mari corpusuri literare ale lui Eliade

Cu greu vom găsi în domeniul ştiinţelor umaniste un savant modern din ultima generaţie care să fi scris atât de mult şi în atâtea genuri literare cum a făcut-o Mircea Eliade. Studii academice de mai multe tipuri: monografii, ediţii, comentarii, numeroase studii detaliate şi specifice, o istorie a ideilor religioase şi, în cele din urmă, editarea unei enciclopedii; a fondat şi trei reviste dedicate problemelor de religie. Voi subsuma toate aceste activităţi domeniului *academica*. Eliade a publicat mai multe romane, un mare număr de nuvele, precum şi câteva piese de teatru – voi include aceste scrieri în domeniul *literaria*. Înainte de al Doilea Război Mondial a avut o carieră publicistică extinsă, care include publicarea unei imense varietăţi de foiletoane politice şi culturale. Mai multe cărţi includ interviuri acordate de el, iar una cuprinde prelegerile ţinute la postul românesc de radio la sfârşitul anilor 1930. La un nivel mai personal, a lăsat o corespondenţă enormă, a ţinut jurnale şi a scris o autobiografie, iar aceste scrieri vor fi desemnate ca *personalia*. Trei cărţi voluminoase, compilate recent de Mircea Handoca, constituie ceea ce se numeşte biobibliografia lui, adică enumerarea scrierilor sale şi a comentariilor pe tema lor.

Indubitabil, opera lui Mircea Eliade în ansamblul ei este o întreprindere literară şi academică extraordinară şi curajoasă în acelaşi timp. Pare că ar fi încercat să rivalizeze cu idolul tinereţii sale, iar apoi cu unul dintre protectorii săi (şi mai târziu criticul său acerb), prolificul istoric Nicolae Iorga, despre care Eliade afirma că a fost „omul care a scris cel mai mult din lume"[120]. Publicarea recentă a mai multor volume importante conţinând materiale inedite ale lui Eliade şi retipărirea multora dintre foiletoanele sale din perioada interbelică – câteva sute, poate chiar mai bine de o mie –, care fuseseră neglijate sau necunoscute până acum de cercetători, adaugă foarte mult corpusului său literar şi permite perspective noi asupra vieţii şi gândirii sale.

Mai mult decât atât, după cum vedem în citatul din *Jurnalul portughez*, uneori personalul, literarul şi academicul se suprapun şi sunt discutate într-unul şi acelaşi fragment. Într-un astfel de caz, separarea celor trei planuri ale discuţiei nu este deloc rezonabilă. De aceea voi încerca să

subliniez necesitatea de a conştientiza această relaţie foarte strânsă a celor trei, şi nu doar a două dintre ele – *literaria* şi *academica* –, aşa cum menţionează studiile de specialitate. De fapt, în multe cazuri, ale sale *literaria* sunt destul de autobiografice, pe de o parte, şi pline de discuţii despre natură şi religie, pe de altă parte, aşa încât este dificil să excizăm fie *personalia*, fie *academica* din interpretarea lor[121]. De aceeaşi natură sunt şi *personalia* ale lui Eliade – sunt pline de referinţe, deopotrivă la *literaria* şi la *academica* ale sale. Cel puţin într-un caz, Eliade mărturiseşte că propriile sale experienţe în practicarea exerciţiilor de yoga sunt reflectate în cartea sa despre yoga[122], iar experienţele sale tantrice în ashram fac şi ele parte din *literaria*. În plus, ar trebui menţionat că o sursă importantă pentru înţelegerea gândirii sale sunt numeroasele comentarii critice ale unor cărţi, o bogăţie de material care abia dacă a fost utilizată de cercetători, şi atunci doar marginal[123].

Dar mai evident pentru discuţiile noastre de mai jos este o remarcă importantă a lui Eliade din *Jurnalul portughez*, unde întreabă retoric: „Să-mi fie oare ruşine de substanţa autobiografică a întregii mele opere?”[124] – o informaţie interesantă şi în acelaşi timp esenţială pentru abordarea mea din acest studiu[125]. Deşi toate scrierile literare şi chiar cele de specialitate depind, într-o anumită măsură, de evenimente din viaţa scriitorului sau cercetătorului, numai rareori, după cum vom vedea mai jos, hermeneutica vieţii cuiva poate inspira tipare ce caracterizează subiecte de bază în studiul operei sale. Puternicele afinităţi structurale dintre experienţele lui din tinereţe şi modul în care le-a înţeles el, pe de o parte, şi corpusul literar şi academic al lui Eliade, pe de altă parte, îmi par a fi factori majori în dezvoltarea lui Eliade, care nu au fost luaţi suficient de mult în considerare. Iată de ce fac aici o încercare de a demonstra câteva dintre posibilităţile inerente unui studiu bazat pe o astfel de ipoteză.

Dar există şi alte motive bune pentru a face lucrul ăsta: *personalia* conţin detalii inestimabile pentru înţelegerea genezei scrierilor sale literare şi chiar câteva comentarii importante asupra lor aparţinând însuşi autorului. Vasta lui corespondenţă include numeroase detalii relevante în privinţa relaţiilor sale academice cu mai mulţi cercetători importanţi ai religiei şi poate contribui mult la înţelegerea carierei şi planurilor sale. Nu în ultimul rând, Eliade ar trebui înţeles nu doar pe baza scrierilor sale, ci luând în considerare şi ceea ce a făcut, şi chestiunea afinităţilor posibile între viaţa sa şi politică; de asemenea, ar trebui să ne referim şi la gândirea sa, însă din nou într-un mod prudent, fără a încerca să construim o imagine prea coerentă şi să subordonăm un tip de surse altora.

Însă problema pe care o pune o astfel de abordare integrativă este cantitatea considerabilă de material în mai multe limbi, care cu greu poate fi stăpânită de un singur cercetător. Vasta literatură ştiinţifică scrisă despre Eliade în ultima generaţie complică şi mai mult problema, în special pentru că opinii din ce în ce mai polarizate despre trecutul său şi impactul acestuia asupra activităţii sale ştiinţifice sunt într-o creştere continuă şi vertiginoasă. Pentru că aici mă interesează în primul rând

viziunea religioasă a lui Eliade, voi trata mult mai puţin aspectele istorice, la care mă voi referi indicând principalele studii existente în domeniu. Deosebit de importantă este o contribuţie cuprinzătoare, strălucită şi echilibrată la înţelegerea biografiei lui Eliade şi a diverselor sale contexte culturale, adusă recent de Ţurcanu; este extrem de utilă, atât prin detalii, cât şi prin abordarea generală, şi sper că va alimenta mult viitoarea cercetare serioasă în acest domeniu[126]. Nu voi urmări aici diversele critici aduse activităţii ştiinţifice a lui Mircea Eliade, căci acest lucru a fost deja făcut, într-o manieră echilibrată, în câteva studii[127], dar mă voi referi la ele în notele mai importante.

Note

1. Pentru cele mai bune relatări cu privire la viaţa lui Eliade, vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*; Culianu, *Mircea Eliade*; şi Ricketts, *Romanian Roots*.

2. Vezi, *e.g.*, scrisorile expediate în 1938, în care îşi roagă prietenul să dea bani familiei sale pentru a putea supravieţui, publicate în Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 161-165. Pentru unele aspecte ale acestei perioade din viaţa lui Eliade, vezi capitolul 7.

3. Vezi *Mircea Eliade – Henry Pernet. Corespondenţă 1961-1986*, ediţie îngrijită de Mihaela Gligor, trad. de Mihaela Gligor şi Cătălin Cristian Pop, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011, pp. 28-29.

4. Această chestiune va constitui subiectul unui studiu mai detaliat.

5. Vezi *Dialoguri întrerupte*, pp. 125-135; şi scrisoarea adresată prietenului său Gianpaolo Romanato, „Amintirea unui prieten: Ioan Petru Culianu”, în Antohi, *Ioan Petru Culianu*, p. 135.

6. Vezi totuşi introducerea lui la *Dosarul Eliade II*, pp. 5-11. În nota de subsol la „*Memoriile* lui Mircea Eliade”, p. 198, nota b, el scria: „Mircea Eliade s-a lăsat înşelat de aspectele exterioare ale demagogiei mişcării legionare”.

7. Vezi în special cele trei volume de *Corespondenţă* compilate de Mircea Handoca.

8. Aşa cum o arată subtitlul monografiei sale *Mircea Eliade – Le prisonnier de l’histoire*.

9. Vezi *Metamorfozele* lui.

10. Despre creştinismul magic al lui Eliade, vezi Bordaş, *Nae Ionescu, India and Mircea Eliade*, p. 49. Totuşi, *cf*. şi Dancă, „The Origin of the Concept of Mysticism in the Thought of Mircea Eliade”, în Bryan Rennie (ed.), *The International Eliade* (Albany, 2007), p. 222, care pretinde că Eliade identifică magia cu misticismul. De fapt, Eliade se ferea de evoluţiile interiorizante din religie, pe care le atribuia iudaismului. Vezi *Myths, Dreams, and Mysteries*, p. 143 [*Mituri*,

vise şi mistere, p. 152 – n.tr.].

11. *Autobiography*, I, p. 256 [*Memorii*, p. 259 – n.tr.]. Un fragment similar se găseşte la *ibidem*, p. 110, unde el menţionează şi „pragmatismul magic" al unui alt erou al său, Giovanni Papini. Despre acest fragment, vezi şi *infra*, capitolul 2. Vezi şi Handoca, *Viaţa lui Mircea Eliade*, p. 266.

12. *Autobiography*, I, p. 149 [p. 154 – n.tr.]. Despre posibilul conţinut al acestui articol, vezi interesanta discuţie a lui Liviu Bordaş în teza sa nepublicată: *Eliade Secret: India şi „metafizica" în construcţia filosofiei religiei lui Mircea Eliade* (Bucureşti, 2010), pp. 203-262, din care eu nu am văzut decât rezumatul.

13. Vezi, *e.g.*, Allen, *Myth and Religion*; Dancă, *Definitio sacri*; sau Rennie, *Reconstructing Eliade*.

14. Adică neofiţii ezoterismului antic.

15. Republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, pp. 244-245. Subliniat în original. Deci Eliade a fost preocupat foarte de timpuriu de chestiunea unor puteri extraordinare. Vezi şi Ricketts, „Eliade's Religious Beliefs", p. 34, n. 34. *Cf*. Wasserstrom, „The True Dream of Mankind", pp. 194-195.

16. Referitor la această chestiune, vezi *infra*, capitolul 5.

17. *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 246.

18. Publicat iniţial în *Cuvântul*, III, 786, pp. 1-2, republicat în Mircea Handoca (ed.), *Itinerariu spiritual*. *Scrieri din tinereţe*, *1927* (Bucureşti, 2003), pp. 206-207.

19. Publicată în *Maddalena*, pp. 121-130.

20. „Varnamala sau Ghirlanda literelor", publicată în *Virilitate şi asceză*, p. 196. Pentru magia sunetului, vezi şi Ioan P. Culianu, influenţat de Al-Kindi. Vezi „Stăpânul sunetului", *Pergamentul Diafan, Ultimele Povestiri* (Bucureşti, 1996), pp. 37-45.

21. Pentru această chestiune la Pico şi, în general, în Renaştere, vezi Antonella Ansani, „Giovanni Pico della Mirandola's Language of Magic", în *L'Hebreu au Temps de la Renaissance*, ed. I. Zinguer (Leiden, 1992), pp. 89-114; D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Londra, 1958); Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 62-116; Wirszubski, *Pico della Mirandola*, *passim*; Charles Zika, „Reuchlin's *De Verbo Mirifico* and the Magical Debate of the Late Fifteenth Century", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), pp. 104-138; Allison Coudert, „Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century", *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften: Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7 (Wiesbaden, 1978), pp. 56-

118; Brian Vickers, „Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680”, în *Occult & Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. Brian Vickers (Cambridge, 1986), pp. 95-163; idem, „On the Function of Analogy in the Occult”, în *Hermeticism and the Renaissance*, ed. I. Merkel şi A. Debus (Cranbury, 1988), pp. 265-292.

22. Vezi *Virilitate şi asceză*, p. 100.

23. Vezi pp. 48, 50, 52, 55, 60, 68, 72.

24. Vezi articolul său „Cosmos şi magie în Mesopotamia”, *Vremea*, X (7 martie 1937), p. 11, şi (14 martie, 1937), p. 10, precum şi articolul său „Metale, plante, sex şi magie”, *Vremea*, X (21 martie 1937), p. 10.

25. Vezi scurtul său fragment anterior „Hasdeu şi cultura românească”, *Vremea*, V, 253 (4 septembrie 1932), p. 7; şi Bordaş, „Conflictul generaţiilor”, pp. 6-8.

26. *Romanian Roots*, II, pp. 931-952.

27. Vezi scrisoarea din 1977 către Culianu, publicată în *Dialoguri întrerupte*, p. 96.

28. *Hasdeu*, pp. xlii-xliii. Despre Eliade şi Hasdeu, vezi Gligor, *Anii tulburi*, pp. 193-194. Despre percepţia că Eliade a vrut să fie un Hasdeu al generaţiei sale, vezi viziunea lui Ionesco, *Nu*, p. 132, publicat în 1934.

29. *Ibidem*, p. lxxx.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. Vezi *Autobiography*, I, pp. 70-71, 94, 107, 110, 116, 203, 245, 270, 298-299 [pp. 75-77, 100, 111, 114, 121, 207, 248, 302 – n.tr.]; şi „Destinul culturii româneşti”, p. 150.

33. Vezi *Jurnalul portughez*, I, pp. 282-283. Pentru o altă critică timpurie a culturii europene, într-un spirit care aminteşte deopotrivă de Guénon şi de Evola, vezi şi, *infra*, capitolul 8.

34. *Ibidem*, p. 283. Pentru recursul repetat la magie ca explicaţie a manierei în care un scriitor îşi creează personajele, vezi *ibidem*, p. 173.

35. *Ibidem*, pp. 285-286. Vezi şi Ricketts, „Eliade’s Religious Beliefs”, p. 35. *Cf*. şi Pettazzoni, Spineto, *Eliade-Pettazzoni*, pp. 70-71.

36. Vezi Mircea Eliade, „Science, Idéalisme et phénomènes paranormaux”, *Critique*, 3, 23 (aprilie 1948), pp. 315-323. Vezi şi *Ordeal by Labyrinth*, p. 146; Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 869-872; şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 220-222.

37. Eliade, „Science, Idéalisme et phénomènes paranormaux”, p. 322. Vezi şi Culianu, *Studii*

româneşti, I, pp. 244-245.

38. Vezi p. 156, n. 10.

39. *Ibidem*, pp. 96-98. Despre magie şi misticism în *Yoga* lui Eliade, vezi Ricketts, *Romanian Roots*, I, pp. 501-521.

40. *Yoga*, pp. 360-361 [p. 307 – n.tr.].

41. Vezi Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism".

42. Vezi în special lucrarea sa din 1937 „Folclorul ca instrument de cunoaştere", care urmează să fie discutată *infra*, în capitolul 3, sau cea din 1939, intitulată „Superstiţiile", publicată în *Meşterul Manole*, pp. 189-190, precum şi *ibidem*, p. 139, n. 6.

43. Despre termenul *ergetic*, vezi M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. XXVI-XXVII. [În limba română: *Golem*, trad. de Rola Mahler-Beilis, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003 – n.tr.]

44. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 37-40.

45. Vezi, *e.g.*, *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 142-143. Vezi şi *The Myth of the Eternal Return*, p. 110; şi *The Forge and the Crucible*, p. 31.

46. Vezi *Mitul reintegrării*, p. 382; idem, *Patterns in Comparative Religion*, p. 31; idem, *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 143-154; şi Dancă, *Definitio sacri*, pp. 134-135. Pentru o conexiune între microcosm-macrocosm şi circuitul fluidelor, vezi Emilio Giuseppe Rosato, *L'uomo microcosmo e la circulazione dei fluidi in Shabbatai Donnolo* (Cassano delle Murge, 2012).

47. Vezi *No Souvenirs*, p. 49.

48. Conexiunea dintre participarea la arhetip şi magie se găseşte şi în *The Myth of the Eternal Return*, p. 30.

49. *Drumul spre centru*, p. 534. Vezi şi într-o scriere anterioară, *Alchimia asiatică*, *ibidem*, pp. 580-581; idem, *The Myth of the Eternal Return*, p. 4. Despre omologare, vezi şi *Aspects du mythe*, pp. 102-104, 124. *Tratatul de istorie a religiilor* al lui Eliade este o scriere plină de omologii, ca femininul, solul, luna.

50. *Drumul spre centru*, pp. 534-535.

51. *Ibidem*, p. 535.

52. *The Quest*, pp. 173-174.

53. *Drumul spre centru*, p. 535.

54. *Ibidem*, p. 536.

55. *Ibidem*. Pentru omologare şi Cabală, vezi *infra*, capitolul 2.

56. *Ibidem*, p. 538.

57. *Ibidem*, p. 536. Vezi şi Eliade, *No Souvenirs*, p. 268, despre care discutăm în capitolul 1.

58. *Drumul spre centru*, p. 536. La aceeaşi pagină, Eliade descrie Renaşterea ca o „concepţie sterilă a cosmosului”, din cauza derivatelor ei mecaniciste şi pozitiviste.

59. *Hasdeu*, p. xlii.

60. *Ibidem*, p. xliii.

61. *Ibidem*, pp. xliii-xliv.

62. *Ibidem*, p. xliv. Vezi şi *infra*, capitolul 3, sfârşitul secţiunii 8.

63. *Ibidem*, p. xlvii.

64. Vezi *Patterns in Comparative Religion*, p. 388: „timp magico-religios”.

65. Pentru exemple de omologare, vezi şi, *e.g.*, Eliade, *Yoga*, pp. 233-235, 254-255 [pp. 203-205, 218-219 – n.tr.].

66. *Yoga*, pp. 250-251 [p. 216 – n.tr.].

67. Pentru deschidere, vezi şi *Myth and Reality*, pp. 139-143 [*Aspecte ale mitului*, pp. 131-134 – n.tr.]; idem, *The Sacred and the Profane*, pp. 26, 34 [*Sacrul şi profanul*, pp. 22-23, 28-29 – n.tr.].

68. Vezi, *e.g.*, studiul său *Images and Symbols*, p. 178 [*Imagini şi simboluri*, p. 220 – n.tr.].

69. Vezi „Fragmentarium”, republicat în *Drumul spre centru*, p. 139.

70. *Patterns in Comparative Religion*, p. 391.

71. „Şantier”, în Eliade, *Proză*, p. 282.

72. Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 149-150.

73. *Ibidem*, p. 150. Vezi şi Ricketts, *Romanian Roots*, II, p. 1093.

74. Pentru mai multe detalii pe această temă, vezi *infra*, capitolul 1, şi Petreu, *De la Junimea la Noica*, pp. 348-350.

75. *Jurnalul portughez*, I, pp. 270-271. Vezi şi *ibidem*, p. 303, precum şi Ricketts, „Glimpses into Eliade’s Religious Beliefs”, pp. 35-38.

76. Acordat lui Petru Cardea şi publicat în Liviu Bordaş, „Ultimul interviu al lui Mircea Eliade şi

Felix culpa", *România literară*, XLIII, 50 (16 decembrie 2011), p. 13.

77. Vezi *Oceanografie*, p. 70, fragment tradus *infra*, în capitolul 2.

78. Pentru acest subiect, vezi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 60-74, precum şi idem, „Mircea Eliade et l'ideal de l'homme universel", în Schwarz, *Dialogues avec le sacré*, pp. 11-12.

79. Vezi „Şantier", în *Proză*, p. 422.

80. Vezi *Autobiography*, I, pp. 189-190.

81. *Solilocvii*, p. 60.

82. *Ibidem*, p. 63.

83. În *Drumul spre centru*, p. 588. Vezi şi *ibidem*, pp. 594, 599, 603-604, n. 1.

84. *Yoga*, p. 341 [p. 288 – n.tr.].

85. *Ibidem*, p. 74 [p. 72 – n.tr.].

86. *Ibidem*, p. 360 [pp. 306-307 – n.tr.]. Vezi şi *ibidem*, p. 90 [p. 92 – n.tr.].

87. „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", pp. 98-99, retipărit în *The Two and the One*, pp. 201-202 [*Mefistofel şi androginul*, p. 194 – n.tr.]; *Aspects du mythe*, p. 177 [*Aspecte ale mitului*, p. 133 – n.tr.]; şi idem, „Dimensions religieues", p. 274. Vezi şi Dudley, *Religion on Trial*, pp. 149-150. *Cf*. şi mult mai timpuriul *Jurnal de vacanţă* al lui Eliade, p. 117.

88. Vezi şi studiul său *Images and Symbols*, p. 170 [p. 211 – n.tr.]. Pentru mai multe informaţii despre cerinţa lui Eliade de a vedea semne, vezi *infra*, sfârşitul capitolului 6.

89. *No Souvenirs*, pp. 84-85 (1 ianuarie 1960) [pp. 350-351 – n.tr.], subliniat în original. Vezi şi Călinescu, *Despre Culianu şi Eliade*, pp. 21-23, 139-140; şi Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade", pp. 410-412. Parafrazând acest citat, dar – destul de ciudat – fără a menţiona numele lui Eliade, Culianu spunea într-un articol din *Păcatul împotriva spiritului*, p. 133, că fiecare exilat ar trebui să se identifice cu Elie Wiesel. Eu aş spune simplu că fiecare exilat ar trebui să-şi găsească propria cale, independent de orice model, fără să imite pe nimeni. *Cf*. Eliade, *Journal*, III, p. 277. Pentru o lectură mai conservatoare a hermeneuticii lui Eliade, vezi Allen, *Myth and Religion*, pp. 299-300.

90. Vezi, *e.g.*, *The Sacred and the Profane*, pp. 63-64 [p. 51 – n.tr.].

91. Vezi studiul său *Myths, Dreams, and Mysteries*, p. 126.

92. Pentru mai multe detalii pe această temă, vezi *infra*, capitolele 2, 4 şi 7.

93. Indistincţie înseamnă şi a crea o confuzie între Eliade cel descriptiv şi Eliade cel normativ sau

între savant şi reformator ori între cele două sensuri diferite ale mistagogului, aşa cum vom vedea mai jos.

94. *Mircea Eliade*, p. 292. Vezi şi *ibidem*, p. 278. Culianu se referă la Eliade ca mistagog de mai multe ori în caracterizarea pe care i-o face ca scriitor. Vezi *ibidem*, pp. 267-268, 271; articolul său „Mircea Eliade et la Tortue Borgne”, în Arcade-Manea-Stamatescu, *Homo Religiosus*, pp. 83-84; şi articolul său „Mircea Eliade et l’ideal de l’homme universel”, în Schwarz, *Dialogues avec le sacré*, pp. 15-16; şi Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului*, pp. 58-59. Vezi şi Matei Călinescu, „Profesorul”, în Bădiliţă, *Eliadiana*, p. 10. Acest aspect al lui Eliade este mult mai apropiat de Pettazzoni, care îl înţelegea pe Eliade numai în primul sens al mistagogului. Vezi Spineto, *Eliade-Pettazzoni*, pp. 72-74.

95. *Nodurile şi semnele prozei*, p. 219. Pe tema „angajamentului umanitar”, vezi Culianu, *Mircea Eliade*, p. 107.

96. Vezi şi Dubuisson, *Mitologii*, pp. 192, 280, 304. Ar trebui subliniat faptul că unele componente mistagogice sau „profetice” se regăsesc şi în perceperea operelor lui Jung, Corbin, Scholem şi Leo Strauss, în special de către adepţii lor. Şi totuşi, rareori aceşti patru gânditori au mers atât de departe în tonul lor normativ cum a făcut-o Eliade.

97. *The Quest*, p. 67 [p. 110 – n.tr.].

98. Permiteţi-mi să subliniez faptul că Eliade face distincţie între mistici, pe care îi priveşte într-o lumină pozitivă, şi mistagogi, descrişi negativ, ca legaţi de teosofia lui Madame Blavatsky. Vezi articolul său „Simplu intermezzo” (1935), republicat în *Profetism românesc*, II, p. 102.

99. *Plurality and Ambiguity, Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco, 1987), p. 100; şi *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York, 1981), pp. 156, 205.

100. Vezi, *e.g.*, Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 9-10, 253-254, 280-283 [*Perfecţiuni care absorb*, pp. 29-30, 275-276, 304-306 – n.tr.].

101. Vezi *Corespondenţă*, I, p. 112.

102. Vezi Victor Stoe, „Magicianul unei generaţii”, *România literară*, 1930, republicat în Handoca, *Dosarul Eliade I*, pp. 37-40.

103. Vezi *Memorii*, Anexe, p. 212.

104. *Patterns in Comparative Religion*, p. 9 [p. 28 – n.tr.].

105. *Ibidem*, pp. 9-10 [pp. 28-29 – n.tr.].

106. *Jurnalul portughez*, I, p. 232.

107. *Aspects du mythe*, p. 24 [p. 14 – n.tr.].

108. Pentru mai multe detalii pe această temă, vezi capitolele 7-8.

109. Vezi, *e.g.*, Idel, „On the Identity of the Authors of Two Ashkenazi Commentaries to the Poem ‘*ha-’Aderet ve-ha-’Emunah*’ and the Concepts of Theurgy and Glory in R. Eleazar of Worms”, *Kabbalah*, 29 (2013), pp. 67-208 (în ebraică); idem, „*Adonai Sefatai Tiftah*: Models of Understanding Prayer in Early Hasidism”, *Kabbalah*, 18 (2008), pp. 7-111; idem, „Prayer, Ecstasy, and Alien Thoughts in the Besht’s Religious Worldview”, în D. Assaf, A. Rapoport-Albert (eds.), *Let the Old Make Way for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry, Presented to Immanuel Etkes*, vol. I: *Hasidism and the Musar Movement* (Ierusalim, 2009), pp. 57-120 (în ebraică); şi idem, „Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Baal Shem Tov’s Teachings”, *Kabbalah*, 24 (2011), pp. 7-121.

110. *Solilocvii*, p. 63. Pentru opiniile lui Ionesco cu privire la Eliade, despre care spune că îmbrăţişează viziuni diferite, deşi nu neapărat contradictorii, în aceeaşi declaraţie, vezi Ionesco, *NU*, p. 133. Vezi şi afirmaţia lui Cioran dintr-o scrisoare către Arşavir Acterian, *Cioran, Eliade, Ionesco*, p. 130: „I live by contradictions”.

111. Vezi scurtul său text în limba română „Profesorul”, în Bădiliţă, *Eliadiana*, p. 108.

112. *De la Junimea la Noica*, pp. 345-346, 348.

113. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, pp. 243-244; Manea, „The Incompatibilities”, p. 34; Matei Călinescu, „Generaţia 1927 în România: opţiuni ideologice şi relaţii personale”, în *Sebastian sub vremi*, p. 11; Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, p. 133. *Cf*. şi Eliade, *Autobiography*, I, p. 293.

114. Retipărit în Râpeanu, *Nicolae Iorga, Mircea Eliade, Nae Ionescu*, p. 295.

115. Vezi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 242-243.

116. Sebastian, *Jurnal*, p. 236.

117. Vezi Laignel-Lavastine, *L’oubli du fascisme*.

118. Pentru mai multe informaţii pe această temă, vezi *infra*, capitolele 6 şi 7.

119. Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 239-240.

120. Vezi eseul cu acelaşi titlu scris în limba portugheză în 1944 şi tradus în limba română în *Jurnalul portughez*, II, pp. 359-368. Deşi Iorga a scris chiar mai mult decât a făcut-o Eliade, acesta din urmă abordează în scrierile sale o varietate mult mai mare de genuri şi este incomparabil mai studiat decât a fost Iorga.

121. Vezi, *e.g.*, fragmentul despre Vishnu şi Nārada, care tratează conceptul de *māyā*, existent în

Noaptea de Sânziene, p. 399, dar tratat academic în *Images and Symbols*, pp. 70-71 [pp. 86-87 – n.tr.].

122. *Autobiography*, I, pp. 189-190.

123. Pentru utilizarea recenziilor, vezi *infra*, în Introducere, şi *supra* în capitolul 4.

124. *Jurnalul portughez*, I, p. 297.

125. Şi în alte cazuri Eliade necesită o interpretare a operei sale luată ca întreg. Vezi *Ordeal by Labyrinth*, pp. 186-187, precum şi discuţiile pe această temă în Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 439 şi n. 34-36; Tolcea, *Eliade, ezotericul*, p. 14; şi Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului*, pp. 96-97. Această abordare a fost adoptată şi de Doniger, „Time, Sleep, and Death", pp. 1-21; şi Cave, *New Humanism*, şi Reschika, *Mircea Eliade*.

126. *Mircea Eliade*.

127. Vezi Allen, *Myth and Religion*; şi Olson, *The Theology and Philosophy*, pp. 7-13.

Capitolul 1

Sacrul camuflat în percepţia de sine a lui Eliade, în literatura şi studiile sale ştiinţifice

> „Tema acestuia constituie cheia de boltă a tuturor scrierilor mele de maturitate.”
>
> Mircea Eliade[1*]

Capitolul de faţă tratează un aspect important al operei lui Eliade, camuflarea sacrului, un principiu care inspiră imaginaţia sa creatoare, aşa cum reiese din multe dintre documentele sale scrise. Discuţiile noastre de mai jos vor avea puţin de-a face cu Eliade ca persoană sau om politic, în pofida conţinutului unora dintre citatele ce vor urma. Deşi subiectul a fost abordat în tipurile disparate ale scrierilor sale – religioase, politice, istorice, literare şi personale –, este vorba despre o ipoteză comună, apărută de la început şi care stă la baza multora dintre ele: sacrul se camuflează în profan şi, ca atare, este în mare parte irecognoscibil. Pentru a ajunge la o formă superioară de existenţă, omul trebuie să fie capabil să recunoască aceste revelaţii ascunse, care sunt uneori exprimate prin semne. Când are loc această recunoaştere, graţie fie iniţiativei persoanei umane, fie sacrului, Eliade vorbeşte despre hierofanie, kratofanie şi ontofanie şi mai puţin despre teofania orientată mai teologic. Acesta este principalul etos religios al lui Eliade şi al unora dintre protagoniştii literaturii sale – şi, până la urmă, al religiei ca fenomen spiritual, aşa cum o percepe el din punctul de vedere al cercetătorului. A pătrunde dincolo de suprafaţa existenţei „banale”, pentru a întâlni „realul”, a-ţi înţelege destinul şi a-i face pe alţii să înţeleagă imperativul acestei decodări, toate acestea sunt, potrivit lui, cele mai nobile întreprinderi umane. Iată de ce viziunea despre lume a savantului coincide cu modul în care el îşi înţelege propria viaţă, cu propria viziune asupra domeniului academic pe care îl studiază şi, de asemenea, cu structura profundă a scrierilor sale literare. Deşi caracterul irecognoscibil al sacrului şi camuflajul său sunt strâns legate, vom vorbi în esenţă despre un aspect al celui de-al doilea termen, camuflajul, în special în lucruri

banale, care ne va interesa mai mult în acest capitol[1]. Ceea ce mă interesează este mai curând istoria acestui aspect în teoria sacrului la Eliade şi apariţia sa pe trei planuri legate de el, decât o expunere conceptuală sau o critică a lui.

Permiteţi-mi să încep cu o observaţie metodologică: voi utiliza material găsit în diverse tipuri de literaturi, aşa cum am menţionat în Introducere. S-ar putea aduce obiecţii la crearea unui amestec de articole gazetăreşti, corespondenţă, literatură fantastică şi analize erudite pentru a trage o concluzie oarecare. În principiu, este un argument perfect plauzibil. Însă el se opune chiar manierei în care Eliade însuşi se voia înţeles, de vreme ce a cerut în mod explicit şi în repetate rânduri o înţelegere a operei sale ca un corpus unificat, aşa cum am văzut în Introducere.

Trei domenii de camuflaj împletite

Vreau să subliniez de la început că importanţa rolului jucat de teoria „camuflării sacrului” în opera lui Mircea Eliade a fost abordată, deşi succint, de numeroşi specialişti. În privinţa operelor sale literare, mai mulţi critici literari au atras atenţia asupra importanţei acestei abordări: Matei Călinescu[2], Virgil Ierunca[3], Gheorghe Glodeanu[4] şi, într-o oarecare măsură, Eugen Simion[5]. În materie de religie, seria de savanţi care au atins doar în treacăt sau chiar au tratat acest subiect este destul de lungă, însă voi cita aici doar câteva nume: Adrian Marino[6], Sergiu Al-George[7], Ioan Petru Culianu[8], Mac Linscott Ricketts[9], Douglas Allen[10], Jean-Jacques Wunenburger[11], Carl Olson[12], Bryan S. Rennie[13], Daniel Dubuisson[14], Wilhelm Dancă[15], Steven M. Wasserstrom[16], Robert Lazu[17], Marcel Tolcea[18], iar mai recent şi destul de amplu în contextul camuflării timpului sacru, Elvira Groza[19]. Deosebit de interesant este un scurt articol publicat de Cornel Mihai Ionescu în *Viaţa Românească*[20]. Totuşi, aceste analize erudite se referă la o selecţie relativ mică din textele pertinente şi abordează numai unul dintre cele două domenii ale operei lui Eliade, *literaria* sau *academica*, dar acordă puţină atenţie – atunci când o fac – secţiunii *personalia* (şi chiar mai puţină posibilei contribuţii a modului cum se înţelegea pe sine Eliade însuşi), pentru o mai bună înţelegere a primelor două corpusuri literare.

Eliade a afirmat că în anii 1929-1932, în perioada sa indiană[21], fusese preocupat de caracterul irecognoscibil al miracolului, al transcendentalului „care este camuflat în istorie” şi de intervenţia sacrului în istorie. El prezintă diferite căi în scrierile sale care decurg din această problematică, atât în operele literare, cât şi în teoria sa a religiei[22]. După părerea mea, acest pasaj prezintă un aspect al universului fluid al lui Eliade, în care sacrul şi profanul sunt amestecate, aşa cum am arătat în Introducere.

Se pare că prima discuţie substanţială despre acest caracter irecognoscibil se găseşte în *Solilocvii*, unde Eliade scrie:

> Despre „nevăzutul Dumnezeu”.
>
> Isus a spus: nimeni nu L-a văzut[23]. Nu e vorba despre invizibilitatea Lui, ci de *irecognoscibilitate*. Dumnezeu e astfel încât nu poate fi *recunoscut* nicăieri; pentru că El a spus[24]: „Sunt cel care sunt”. Acesta e sensul metafizic. În ceea ce priveşte sensul metafizic, El e Dumnezeul lui Israel[25].

Eliade face distincţie între teologia creştină bazată pe caracterul irecognoscibil şi cea evreiască descrisă ca metafizică. Cât despre ultima interpretare, ea se potriveşte cu înţelegerea creştină a versetului biblic din *Ieşirea*, aşa cum o găsim în cărţile lui Étienne Gilson, dar nu are nicio legătură cu interpretările sale clasice evreieşti[26]. În ceea ce priveşte interpretarea dată de Eliade, drept caracter irecognoscibil, pretenţiei de invizibilitate din Biblia greacă, aceasta este o supoziţie neexplicată, iar eu nu-i prea pot vedea validitatea filologică. Însă Eliade nu a menţionat în mod explicit prezenţa divinului în banalitate, adică aspectul ascuns al divinităţii în Isus însuşi ca persoană obişnuită, în care divinitatea a fost întrupată, cum va spune Eliade mai târziu[27]. Interesant în acest fragment este încercarea de a ancora intuiţia sa teologică în două segmente de versete, dar fără nicio analiză.

Dar să revin la cea mai extinsă şi mai compactă formulare a teoriei camuflării comprehensivului în banal şi să citez mai întâi un fragment compact ce pare să fi fost destul de neglijat în analizele acestui subiect. În memoriile redactate de el în anii 1960, Eliade comentează căsătoria cu prima lui soţie, Nina Mareş, în ianuarie 1934:

> În ceea ce mă priveşte, existenţele banale mă atrăgeau. Îmi spuneam că, dacă fantasticul sau supranaturalul sau supraistoricul ne este cumva accesibil, nu-l putem întâlni decât camuflat în banal[28]. Aşa cum credeam în irecognoscibilitatea miracolului [...], tot aşa credeam în necesitatea, de ordin dialectic, a camuflării „excepţionalului” în banal şi a transistoricului în evenimentele istorice. Ideile acestea, pe care aveam să le formulez mai târziu în *Şarpele* (1937), *Noaptea de Sânziene* (1949-1954)[29] şi în câteva lucrări de istoria şi filosofia religiilor, mă susţineau în experienţa pe care o începusem. În fond, când, în loc să mă întorc în India, acceptasem o situaţie care ducea fatal la căsătorie, să trăiesc la Bucureşti ceea ce ştiam că aş fi fost silit să fac la Calcutta sau Benares: şi anume, să-mi camuflez „viaţa secretă” într-o existenţă aparent consacrată cercetărilor ştiinţifice. Cu deosebirea că de data aceasta intervenea

un element oarecum tragic, pentru că implica certitudinea mea că-mi înţelesesem destinul: tocmai pentru că, *aparent*, căsătoria cu Nina părea dezastruoasă, ea trebuia, dacă credeam în dialectica şi misterul camuflării, să însemne exact contrariul[30].

Două cuvinte servesc drept laitmotiv al acestui fragment şi al unora dintre discuţiile noastre de mai jos: „camuflaj” şi „banal”. Conform opiniilor lui Eliade, sacrul, sau miraculosul, are nevoie de un camuflaj care îl va ascunde. Această referire la camuflaj, termen militar introdus în Primul Război Mondial, este interesantă, întrucât diferă de teoria mai standardizată a acomodării divinului la planurile inferioare ale existenţei sau de teoriile despre contractarea divinităţii nelimitate atunci când se revelează ori de conceptul de *deus otiosus*. Aşa cum este utilizat de Eliade aici, „camuflajul” are menirea de a sublinia implicarea unui caz de deghizare şi, astfel, nevoia de a înţelege ceea ce este deghizat. Doar unul singur este deja familiarizat, într-o formă sau alta, cu forma deghizată, pe care o poate recunoaşte. „Banalul” ascunde prin urmare ceva care diferă dramatic de el, conţinându-l în sine, deopotrivă în cazul Ninei şi al lui Mircea.

Trei chestiuni distincte converg aici: personală, literară şi academică. Oricât de diferite sunt, ele îşi corespund, de vreme ce în toate aceste cazuri există o expresie a unei situaţii mai cuprinzătoare, ontologică. Incidentul specific al deciziei sale de a se căsători cu Nina serveşte ca punct de plecare al unei reflecţii care îmbrăţişează imediat o gamă mult mai largă de subiecte. Cazul privat atrage după sine o reflecţie asupra situaţiei generale; evenimentul particular este văzut ca integrat într-o serie mult mai largă de evenimente individuale şi într-o înţelegere mai cuprinzătoare a realităţii.

Personalul constituie răspunsul pe care îl oferă Eliade, spre surprinderea familiei şi prietenilor săi, în privinţa deciziei lui de a-şi părăsi una dintre cele două iubite, pe pretenţioasa actriţă Sorana Ţopa, şi de a se căsători cu mai modesta Nina Mareş[31]. Ceea ce pentru alţii era greu de înţeles, pentru Eliade a fost o decizie înţeleaptă, luată în virtutea credinţei sale în omniprezenţa camuflajului. Presupun că mult mai strălucitoarea şi proeminenta Sorana era considerată o soţie mult mai potrivită decât Nina pentru deja celebrul Eliade. Nu este treaba mea aici să tratez modul în care a reflectat Eliade la alegerea pe care a făcut-o în acest caz: el a susţinut că-şi făgăduise lui însuşi şi Ninei s-o răsplătească pentru toate vicisitudinile care i se întâmplaseră înainte de a se întâlni ei, iar de două ori în acest context el se referă la formula *restitutio ad integrum*[32]. Cu toate acestea, în mod ironic, în două cazuri în scrierile sale mărturiseşte că i-a cerut să renunţe prin avort la două sarcini, pentru că nu-şi dorea copii în această etapă a vieţii[33], şi avusese ulterior impresia că acele operaţii putuseră să fie motivul bolii ei de mai târziu, care i-a cauzat moartea[34].

Prin urmare, Eliade privea legătura sa cu Nina prin prisma teoriei camuflajului; se pare deci că s-a bazat pe o formă a teoriei camuflajului destul de devreme în viaţa sa, la 26 de ani sau chiar mai

devreme, judecând după remarca referitoare la ceea ce s-ar fi putut întâmpla la Calcutta sau Benares. Însă mult mai importantă este referirea la o altă formă de camuflaj menţionată în fragment: aceea a „vieţii secrete”, ascunsă probabil „într-o existenţă dedicată aparent cercetărilor ştiinţifice”[35]. Camuflajul este întărit de a doua apariţie a adverbului „în aparenţă”. Cu alte cuvinte, activitatea academică este camuflajul unei alte activităţi, viaţa secretă, care are un scop mai înalt şi care, într-o anumită măsură, este deghizată de ea. La fel cum căsătoria cu Nina face parte din acea *restitutio ad integrum* care transcende formele obişnuite de mariaj (destinate în mod tradiţional procreaţiei), şi cercetarea ştiinţifică serveşte drept pretext, ocazie sau camuflaj pentru o formă mai sublimă şi, probabil, diferită de viaţă. Exprimată la începutul anilor 1960, când viaţa academică a lui Eliade era deja o alegere clară, această formulare despre statutul cercetării academice este foarte interesantă. Dacă într-adevăr ceea ce a simţit pentru căsătoria sa şi pentru felul său de implicare în viaţa academică cobora în trecut până la începutul anilor 1930, atunci avem o mărturisire de lungă durată despre modul în care îşi privea cele mai importante activităţi ale sale: intra într-o anumită instituţie, căsătoria sau mediul academic, considerată banală, pentru a căuta acolo ceva mult mai sublim.

Care este natura acestei vieţi mai sublime sau „vieţi secrete”? Potrivit unui alt fragment, Eliade mărturiseşte că atât iubirea sa pentru Nina, cât şi aventura sa în Garda de Fier au ţinut de această căutare a sa, de căutarea Absolutului[36]. Iar asta înseamnă că, din nou, Nina, adică iubirea umană, şi Garda de Fier, reprezentând probabil pentru Eliade o anumită formă de religie spirituală, sunt concepute ca două căi pentru atingerea Absolutului[37]. Sau, pentru a formula întreaga problemă într-un mod diferit: manifestarea transcendentalului are nevoie de puterea de discernământ a omului. Miracolul este recognoscibil numai pentru cel care crede, aşteaptă sau tânjeşte după acel miracol. Iată de ce deschiderea atentă a omului spiritual este concepută ca fiind strict necesară, întrucât revelaţia sacrului nu este de aşa natură încât să fie uniform evidentă pentru toată lumea.

Aş vrea să vă atrag acum atenţia asupra celui mai interesant aspect al fragmentului de mai sus: încrederea lui Eliade că doar el însuşi se află în poziţia privilegiată de a discerne natura neobişnuită a viitoarei sale soţii, în comparaţie cu reacţiile diferite ale celorlalţi. Nici familia sa, nici prietenii lui – cu excepţia lui Mihail Sebastian[38] – nu sunt sensibili la caracterul special al alegerii sale. Acest statut privilegiat presupune o anumită formă de providenţă specială, faptul că cineva este călăuzit să facă alegerile corecte, care sunt greu de înţeles pentru ceilalţi, iar noi vom reveni asupra acestui aspect mai târziu. Având în vedere că „ceilalţi” fac parte din viaţa banală şi judecă evenimentele în consecinţă, inversul opiniei lor „trebuie” să fie adevărat, iar Eliade se află, prin urmare, de partea opusă modului în care ei înţeleg lumea. Utilizarea verbului *must* („trebuie”) este chiar revelatoare. El presupune că, înţelegând atitudinea obişnuită, se poate extrapola inversul şi astfel se poate ajunge la o formă de intuiţie specială. Hermeneutica unei anumite situaţii ţine deci de un individ special şi, tocmai de aceea, nu este o chestiune de consens.

Însă trebuie subliniat că aptitudinea de mai sus nu este doar o chestiune de înţelegere a vieţii private a lui Eliade sau a literaturii lui, ci, potrivit unei propoziţii din fragmentul de mai sus, ea devine şi baza a ceea ce se găseşte „în câteva lucrări de istoria şi filosofia religiilor” ale lui Eliade. Această afirmaţie este principalul motiv pentru care insist asupra importanţei acestui text; căci el furnizează tocmai conştiinţa de sine a lui Eliade referitoare la faptul că un numitor comun unifică cele trei planuri principale ale vieţii sale – privat, literar şi academic. Ipoteza de bază poate fi formulată în felul următor: principiul pe care îl deţine pentru înţelegerea literaturii sale se remarcă şi pentru înţelegerea „istoriei şi filosofiei” sale în domeniul ştiinţific al religiei, precum şi pentru aprofundarea sensului cel puţin al unora dintre evenimentele vieţii sale.

Fragmentul de mai sus descrie deliberări referitoare la evenimente care au avut loc la sfârşitul anului 1933 sau chiar la începutul anului 1934 (ianuarie), data la care Eliade s-a căsătorit cu Nina. Însă autobiografia a fost scrisă la multe decenii după acest eveniment, iar pentru un cititor sceptic poate că este prea riscant să atribuim acestor ani apariţia teoriei sale despre sacrul camuflat. Totuşi, după părerea mea, data timpurie a îmbrăţişării acestei viziuni a sacrului de către Eliade este foarte plauzibilă, din două motive diferite. Într-un interviu pe care i l-a acordat în octombrie 1981 lui Mircea Handoca, el menţionează o piesă pe care nu o terminase, intitulată *Comedia morţii*, pe care începuse să o scrie în 1931 în India. Eliade îşi aminteşte:

> Ce mi se pare interesant acum, după o jumătate de veac, este faptul că în piesa aceasta anticipam tehnica nuvelelor fantastice pe care le-am scris în ultimii treizeci de ani, şi chiar conceptul de „camuflarea sacrului în profan” care m-a călăuzit în cercetările de istoria religiilor[39].

Deci contextul indian pentru apariţia teoriei camuflării sacrului este foarte evident, după cum vom vedea în continuare. Aici apare din nou ipoteza că teoria camuflării i-a ghidat studiile ştiinţifice de religie. Cu alte cuvinte, cheia pentru a înţelege ceea ce Eliade descrie ca fiind un concept director în studiile sale despre religie, „camuflajul”, era deja făurită la vârsta de 24 de ani în contextul operei literare, în acea piesă neterminată. Mai multe dovezi se află într-o discuţie dintr-o colecţie de eseuri publicate în anul 1934 sub titlul *Oceanografie*. Aici, teoria camuflajului nu se regăseşte în mod explicit, dar cea a „sacrului irecognoscibil” este uşor de recunoscut: „Irecognoscibilul este forma perfectă de revelaţie divină; căci divinitatea nu se mai *manifestă*, nu se mai realizează prin contrast, ci operează direct în umanitate, prin contact[40], prin venirea laolaltă”[41]. Evidentă în acest fragment este presupunerea că irecognoscibilitatea este o problemă de manifestare ontologică. Schimbarea rezidă în maniera în care se manifestă sacrul, iar aceasta poate fi legată şi de faptul că el este recunoscut de persoana religioasă, însă are un statut obiectiv. În acest

context, Eliade menţionează că perceperea sau conceperea misterului nu coincide cu misterul însuşi[42]. De fapt, am putea considera abordarea lui Eliade un „mister” lipsit de teologie[43].

Dar să revin acum la o reverberaţie oarecum târzie a ideilor existente în primul fragment pe care l-am citat mai sus, aflat, din nou, în *Memoriile* sale:

> Când am primit corectura în şpalturi[44], aproape că nu-mi venea să-mi cred ochilor. [...] *Şarpele* era scris aşa cum îi „văzusem” începutul: o poveste cu personaje banale [...]. Era ca şi cum lumea de toate zilele ar fi camuflat o dimensiune secretă pe care, cunoscând-o, omul îşi revelează totodată semnificaţia profundă a Cosmosului şi modul lui autentic de a fi; mod de perfectă, beatifică spontaneitate, care nu e nici iresponsabilitatea existenţei animalice, nici beatitudinea angelică.
>
> Fără să fi ştiut, fără să fi vrut, izbutisem să „arăt” în *Şarpele* ceea ce voi dezvolta mai târziu în lucrările mele de filosofia şi istoria religiilor, şi anume că, *aparent*, „sacrul” nu se deosebeşte de „profan”, că „fantasticul” se camuflează în „real”, că Lumea este ceea ce se arată a fi şi totodată un cifru[45]... Aceeaşi dialectică [...] susţine şi *Noaptea de Sânziene* [...]; cu deosebirea că de data aceasta nu mai era vorba de semnificaţiile profunde ale Cosmosului, ci de „cifrul” evenimentelor istorice. Tema camuflării „fantasticului” în cotidian se regăseşte şi în câteva nuvele scrise mult mai târziu, bunăoară *La Ţigănci* (1959) şi *Podul* (1964). Într-un anumit sens, aş putea spune că tema acestuia constituie cheia de boltă a tuturor scrierilor mele de maturitate[46].

În contextul în care apare acest fragment, Eliade descrie concluzia sa ca o surpriză, sensul poveştii în care este codificat mesajul camuflat, aparent fără a fi conştient de intenţia sa de a face lucrul ăsta. Aşa cum mărturiseşte în fragmentul imediat precedent celui citat mai sus, nuvela a fost scrisă în cursul nopţilor. Aceasta face parte din ceea ce Eliade numeşte modul său nocturn, care diferă de cele diurne, ştiinţifice şi critice[47].

O surpriză similară este evidentă şi în interviul menţionat mai sus, acordat lui Mircea Handoca. Precum şi într-un alt caz similar, când scrie: „Uluit de «descoperirile» pe care le fac în legătură cu romanele mele *Isabel* şi *Lumina ce se stinge*”[48]. Aceste uimitoare descoperiri au legătură atât cu conţinutul conceptual religios al romanelor sale, care nu i-a fost atât de clar în prealabil nici autorului însuşi, cât şi cu sensul autobiografic pe care îl conţin[49]. În general, aş dori să subliniez faptul că ideea de cifru şi de descifrare, aplicată la ceea ce s-a numit „misterul” vieţii şi destinului lui Eliade, apare şi într-un alt moment important din primele etape ale vieţii sale[50]. Din acest punct de vedere, nu există nicio diferenţă între modul său de a interpreta diversele etape misterioase ale

vieţii sale şi acele mesaje ascunse, neintenţionat adăpostite de romanele sale, şi descifrarea de către el, în opera sa ştiinţifică, a unor documente religioase scrise de o altă persoană. Aici rezidă ceva secret, care necesită un tip particular de hermeneutică. Totuşi, spre deosebire de tonul fragmentului din *Oceanografie*, unde genul ontologic de camuflaj este evident, în ultimul citat Eliade utilizează expresia „ca şi cum”, ceea ce necesită o înţelegere mai puţin ontologică.

Poate că cea mai puternică expresie a interesului lui Eliade pentru teoria sacrului camuflat se află în *Jurnalul* său, în două însemnări consecutive din martie 1976 pe tema recitirii notelor sale autobiografice anterioare:

> Lectura acestor pagini m-a surprins şi m-a încântat. [...] Dar câte alte descoperiri, pe care nu le-aş fi bănuit! De ce am revenit de atâtea ori (deşi cu o altă intensitate, aproape cu fervoare) asupra unor probleme pe care le-am discutat, totuşi, în *Jurnal* şi chiar în diferite scrieri? Bunăoară, dialectica, atât de misterioasă, a camuflării sacrului în profan...? S-ar spune că problema aceasta începe să devină o obsesie. Căci o reîntâlnesc nu numai în lucrările mele de Istoria Religiilor şi în scrierile literare din ultimii treizeci de ani, dar şi în reflecţiile pe care le notez exclusiv pentru mine [1 martie].

> „Fervoarea” cu care reiau şi dezvolt reflecţiile despre camuflarea sacrului în profan are, desigur, o semnificaţie mai adâncă. Cred că încep s-o înţeleg: această dialectică a camuflajului este mult mai cuprinzătoare şi mai profundă decât am prezentat-o până acum. „Misterul camuflajului”[51] fundează o întreagă metafizică, şi anume: „misterul” condiţiei umane. În fond problema camuflajului mă obsedează pentru că nu mă hotărăsc s-o adâncesc, adică s-o prezint sistematic şi s-o discut pe planul care îi este propriu, cel al meditaţiei filosofice [3 martie][52].

Mă întreb dacă există o recunoaştere mai puternică a centralităţii teoriei camuflajului decât aceste două fragmente şi termenul „obsesie”, pe care Eliade îl utilizează de două ori. Această temă a apărut nu doar ca o teorie directoare încă din tinereţea lui Eliade, ci a devenit pentru el o obsesie, chiar în ultimii ani ai vieţii sale. În orice caz, Ioan P. Culianu a rezumat frumos importanţa temei camuflajului atunci când a scris: „Pentru Eliade, lumea era un camuflaj prin care transpăreau semne mai adânci”[53]. De asemenea, importantă este şi recunoaşterea de către Eliade a faptului că el nu a dat o elaborare sistematică a acestui subiect care-l obseda.

Camuflajul: o sinteză între hinduism şi creştinism

Într-o analiză excelentă a unora dintre discuţiile lui Eliade despre camuflajul sacrului, indologul român Sergiu Al-George a scos în evidenţă afinităţile dintre acesta şi conceptul hindus de *māyā*[54]. Iar ceea ce ne propune el este, într-adevăr, foarte plauzibil; am menţionat mai sus un motiv în plus pentru o astfel de conexiune, piesa de teatru neterminată începută în India, iar în secţiunea următoare vom vedea, într-un citat din nuvela *Podul*, o conexiune clară între cele două, făcută de Eliade însuşi într-o manieră explicită. O lectură a celor mai multe dintre textele lui Eliade despre camuflaj ne poate lăsa impresia că avem de-a face cu o situaţie de camuflaj fie personală, fie transistorică. Însă într-un alt fragment, Eliade susţine că în religie îşi are istoria camuflajul divinităţii. În *Jurnalul* său din 1957-1969 citim despre o discuţie avută cu un cititor al uneia dintre nuvelele sale, din nou în contextul *Şarpelui*:

> Îi spun că această concepţie îşi are rădăcinile în teoria mea despre „irecognoscibilitatea miracolului" – sau, în general, în credinţa mea că după Întrupare, „transcendentul" se camuflează în lume, sau în istorie, şi astfel devine „irecognoscibil". În *Şarpele* o atmosferă banală şi personaje mediocre se transfigurează treptat. Ceea ce venea de „dincolo", ca şi toate imaginile paradisiace de la sfârşitul povestirii – erau deja *acolo* de la început, dar camuflate de banalitatea de toate zilele şi, ca atare, irecognoscibile[55].

Aici referirea la conceptul de camuflaj în literatură este din nou pusă în legătură directă cu o teorie din istoria religiei. Eliade nu pretinde că teoria sa este valabilă în cazul tuturor religiilor ca atare, ci numai pentru evenimentele religioase de după Întrupare. Principiul creştin al întrupării nu vorbeşte despre un eveniment particular din istoria unei anumite religii, ci despre o deplasare ontologică netă, după care nu mai sunt posibile decât manifestări mai mărunte. Acest eveniment istoric pare a fi o viziune nu atât hindusă, cât una creştină despre dezvoltarea religiei, aşa cum aflăm şi din fragmentul următor:

> […] istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităţilor sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu

există ruptură. Este mereu aceeaşi taină: manifestarea a ceva care este „altfel”, a unei realităţi care nu aparţine lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală”, „profană”[56].

Avem aici o contopire a teoriei hinduse a *māyei* ca manifestare cu viziunea creştină despre statutul special al Întrupării ca revelaţie[57], care urmează un anumit tipar existent deja în *Oceanografie*[58]. Este interesant că Eliade face distincţie între manifestările „primitivă” şi „supremă” ale sacrului. Formele mai difuze de hierofanii dinaintea Întrupării, zeii, erau acum limitaţi la o hierofanie camuflată într-o persoană umană. Ar trebui subliniat faptul că, în *Oceanografie*, la fel ca în ultimul citat – deşi mai accentuat –, tipul creştin de miracol, care este de nerecunoscut, este conceput a fi mai înalt decât oricare altul înaintea sa[59]. O etapă ulterioară de camuflaj are loc în ceea ce Eliade numeşte tradiţia iudeo-creştină:

Numai prin descoperirea istoriei, mai exact prin trezirea conştiinţei istorice în sânul iudeo-creştinismului şi prin înflorirea acesteia la Hegel şi la succesorii lui, numai prin asimilarea radicală a acestui nou mod de a fi în lume ce-l constituie existenţa umană, s-a putut depăşi mitul. Ezităm însă să afirmăm că gândirea mitică ar fi fost suprimată. După cum vom vedea în curând, aceasta a reuşit să supravieţuiască, deşi radical schimbată (dacă nu perfect camuflată). Şi lucrul cel mai nostim e faptul că supravieţuieşte mai ales în istoriografie[60].

O formulare interesantă a acestei teorii, ce include un termen care este important în contextul nostru, se găseşte într-o paralelă la acest citat, din *Jurnalul* său: „[...] am înţeles că ştiinţa modernă n-ar fi fost posibilă fără iudeo-creştinism, care a eliminat sacrul din Cosmos şi astfel l-a «neutralizat» şi «banalizat»”[61]. Aici „banal”, termen utilizat în repetate rânduri în contextul camuflajului, este utilizat într-un context mai cuprinzător.

Într-un fel, Eliade se vede pe sine însuşi ca recuperând situaţia dinaintea apariţiei vidului pe care l-ar fi creat tradiţia iudeo-creştină, care a „banalizat” lumea[62]. La fel cum fusese capabil să înţeleagă unicul şi sacrul ascunse în Nina, a fost capabil să creeze eroi care caută şi uneori chiar întâlnesc sacrul camuflat, după cum a fost capabil, în egală măsură, să restaureze sacrul, care ar fi fost abandonat în Occident[63].

Camuflajul, māyā şi femeile

Discuţia cea mai remarcabilă despre camuflaj, care aruncă o oarecare lumină asupra originilor teoriei sale, se găseşte într-o nuvelă scurtă şi destul de enigmatică, *Podul*, care include câteva teme relevante pentru discuţia noastră. Ea cuprinde o reflecţie destul de lungă, care, din câte ştiu, nu s-a bucurat de atenţia cuvenită din partea celor mai mulţi specialişti care au tratat acest subiect:

> Uneori, la anumiţi oameni, sub aspectul celei mai stridente banalităţi, ţi se revelează structurile profunde ale realului. Structuri care altminteri, raţional, vreau să spun, ne sunt inaccesibile[64]. [...] Dar realitatea ultimă nu poate fi surprinsă în concepte şi nici exprimată prin limbaj. Pentru mintea noastră, realitatea ultimă, *fiinţa*, e un mister şi eu definesc misterul: ceea ce nu putem recunoaşte, ceea ce este irecognoscibil. Asta însă poate însemna două lucruri: ori că nu putem cunoaşte niciodată realitatea ultimă, ori că o putem cunoaşte *oricând*, cu condiţia să învăţăm s-o recunoaştem sub infinitele ei *camuflări în aparenţe*, în ceea ce numim realitatea imediată[65], în ceea ce indienii numesc *māyā*, termen pe care l-aş putea traduce prin *irealitatea* imediată. Aţi înţeles la ce fac aluzie: la întâmplări, la evenimente, la întâlniri fortuite, la ceea ce, aparent, ar putea să nu aibă nicio semnificaţie. Zic aparent. Dar dacă aparenţa asta e numai o cursă pe care ne-o întinde *māyā*, vrăjitoarea cosmică, materia în devenire? De aceea vorbeam de *coincidentia oppositorum*[66], de acest mister în care fiinţa poate coincide cu nefiinţa. Repet: *poate* coincide. Dar nu coincide întotdeauna, căci dacă ar fi coincis, nu s-ar mai fi numit mister. [...] Când a înţeles că *ātman* e identic cu *brahman*, locotenentul a înţeles că a murit pentru lume, căci s-a trezit deodată detaşat de tot şi de toate şi, deşi această moarte însemna libertatea lui, el era, aşa cum prea bine spun indienii, un „mort în viaţă”[67], şi aşa cum se întâmplă în asemenea cazuri-limită, uneori simţi viaţa, dar alteori simţi mai degrabă moartea[68].

În primul rând, nu doar evenimentele, ci şi persoanele obişnuite pot fi uneori purtătoarele prezenţei misterioase a sacrului. La fel ca în cazul descrierii făcute de el Ninei Mareş, citată mai sus, şi aici o persoană aparent banală poate fi gazda unui mister mai înalt. Acesta pare a fi şi cazul unui personaj literar mult anterior, bibliotecarul Cesare, protagonistul din *Lumina ce se stinge*, unul dintre primele romane ale lui Eliade, conceput şi scris în 1930, pe când se afla în India, precum şi al lui Ştefan, de mai târziu, protagonistul celui mai important roman al său, *Noaptea de Sânziene*[69]. În ambele cazuri, este uşor să găseşti paralele între protagonistul literar şi viaţa lui Eliade însuşi, deşi nici Cesare şi nici Ştefan nu au fost numai reprezentanţi compleţi ai autorului. Mai târziu, în romanul său *Tinereţe fără tinereţe*, Eliade se referă în mai multe rânduri la camuflaj[70]. Existenţa unui individ banal care întrupează un mister este, prin urmare, cel mai obişnuit mod de autorevelare a sacrului. Spre deosebire de natura „eroică” a fondatorilor religiilor lumii, pentru Eliade, natura mai discretă, modestă, abia recognoscibilă a individului este cea care-l transformă într-un candidat

pentru a găzdui misterul[71]. Tot aşa, evenimente şi întâlniri banale pot fi mesagere ale unor mesaje sublime. Astfel, banalul şi sublimul coincid uneori, iar actul de identificare a acestor cazuri constituie descoperirea misterului.

Evident, în acest fragment seminal este afirmaţia, cu tărie, că teoria camuflajului este legată de conceptul hindus de *māyā*, înţeleasă deopotrivă ca revelatoare şi ascunzătoare a ceva aflat în profunzimea structurii realităţii. Ceea ce, în alte cazuri, este prezentat ca teorie a sa, fără nicio legătură cu vreo religie particulară, ci având de-a face cu natura sacrului ca atare, este atribuit aici în mod explicit celor trei concepte majore din hinduism. Interesantă în acest context este expresia „optimism camuflat”, pe care Eliade o atribuie spiritualităţii indiene[72].

Permiteţi-mi să trec la o altă discuţie despre *māyā*, de data aceasta direct legată de tinereţea lui Eliade. În *Memoriile* sale şi, într-o altă formă, în *Jurnal*, el descrie reacţia sa la avertismentul unui eremit în legătură cu aventura sa cu Jenny Isaac în ashramul din Rishikesh:

> Pentru a doua oară în mai puţin de un an, mă lăsasem păcălit de propria mea imaginaţie; în termeni indieni, de nălucirile urzite de *māyā*. [...] Tocmai acum, când mi se părea că mă „deşteptasem”, căzusem pradă celei dintâi ispite magice pe care neodihnita *māyā* mi-o scosese în cale. [...] De data aceasta, o fată tânără întrupase o taină pe care nu ştiusem s-o descifrez. [...] Nu puteam şti atunci că eterna *māyā*, în oarba ei înţelepciune, provocase şi acest al doilea *malentendu* ca să mă ajute să-mi găsesc propriul meu destin. Nici viaţa de „bengalez adoptat”, nici cea de sihastru himalayan nu mi-ar fi îngăduit să-mi împlinesc virtualităţile cu care venisem pe lume[73].

Prin urmare, Jenny, o evreică din Africa de Sud în căutarea spiritualităţii hinduse, şi relaţiile sexuale pe care le-a avut cu ea, la fel cum fusese cazul cu iubita sa Maitreyi Dasgupta cu câteva luni înainte, ar fi întruchipat un secret pe care Eliade, după propria-i înţelegere de sine, ar fi trebuit să fie în stare să-l decodeze, însă a eşuat. Este o interesantă mărturisire a eşecului, dar, în egală măsură, şi un exemplu de *felix culpa*. Potrivit altor discuţii, incapacitatea sa de a decoda mesajul face parte dintr-un program mult mai vast privitor la misiunea lui Eliade, şi anume acela de a-l face să părăsească ashramul, sau India transistorică, tocmai atunci când legătura sa erotică cu Maitreyi era menită, de aceeaşi *māyā*, să-l facă să scape de India istorică, de societatea bengaleză. Este fascinant faptul că puterea magică a *māyei* e preocupată mai mult de destinul culturii române decât de cel al culturii indiene, iar asta o vom vedea în cele ce urmează.

Se poate pune întrebarea când, mai exact, „a înţeles” sau descifrat Eliade aceste evenimente din viaţa sa ca având o semnificaţie specială? Abia mult mai târziu în cursul vieţii sale – după cum

pretinde unul dintre cei mai mari experţi în Eliade, Mac Linscott Ricketts, într-o analiză a unei versiuni anterioare a acestui capitol[74] –, menţiunea lui Eliade referitoare la *māyā* trebuie înţeleasă nu ca o reacţie la nişte evenimente petrecute în acel moment, ci ca o interpretare făurită mult mai târziu în viaţa sa, când Eliade a reflectat retrospectiv la experienţele sale. Alternativa, cum am propus deja, este apropierea strictă în timp de acele evenimente, aşa cum cred eu. În susţinerea acestui punct de vedere există un fragment din *Memorii* în care Eliade spune: „Nu puteam şti atunci că eterna *māyā*, în oarba ei înţelepciune, provocase şi acest al doilea *malentendu*"[75]. Totuşi, nu este clar când anume a înţeles el rolul *māyei* – mult mai târziu, când şi-a redactat memoriile, după cum spune Ricketts, sau mult mai devreme, aşa cum propun eu. Permiteţi-mi să citez în acest scop ceea ce a scris Eliade însuşi:

> După câteva săptămâni, am simţit că încep să mă înseninez. Începeam, totodată, să înţeleg sensul întâmplărilor care provocaseră ruptura mea cu Dasgupta. Dacă India „istorică" îmi era interzisă, mi se deschidea acum calea către India „eternă". Mi-am dat seama, de asemenea, că trebuia să cunosc pasiunea, drama, suferinţa, înainte de a renunţa la dimensiunea „istorică" a existenţei şi a-mi face drum către o dimensiune transistorică, atemporală, paradigmatică [...]. Mai târziu, am înţeles că însăşi drama mea urmase un model tradiţional [...]. Îmi spuneam că mă aflam, acum, în faza de „încercare"[76].

Când a înţeles Eliade că viaţa sa decurgea într-o manieră providenţială şi că evenimentele din ea aveau o semnificaţie particulară? Răspunsul meu la această întrebare este că asta s-a petrecut aproape în timpul desfăşurării evenimentelor, şi anume în India, pe când unul dintre cei mai mari experţi în Eliade, Mac Linscott Ricketts, susţine că lucrul acesta s-a întâmplat mult mai târziu, fiind deci o înţelegere retrospectivă a vieţii sale[77]. Dacă afirmaţia lui este adevărată, ea anulează unele dintre argumentele mele în privinţa apariţiei foarte timpurii a ideii de camuflaj. Totuşi, faptul că Eliade recurge la expresia „câteva săptămâni", referindu-se deci la un anumit timp din 1930, şi spune „începeam, totodată, să înţeleg" şi „mă aflam acum" nu sprijină speculaţia lui Ricketts asupra unor retrospective. Eliade menţionează în mod explicit ce anume a înţeles mai târziu, scriind „mai târziu, am înţeles"[78].

Însă chiar mai imediată este relatarea sa referitoare la căutarea semnelor şi camuflajului în legătură cu o altă femeie, Nina Mareş. Într-un fragment care semnalează un eveniment de la sfârşitul anului 1933, Eliade scrie: „Într-o străfulgerare, am ştiut că tot ce-i spusesem era o ultimă, demonică încercare a *māyei* pentru a mă pierde"[79]. „Într-o străfulgerare" este cel mai dramatic mod de a descrie maniera în care Eliade utiliza *māyā* pentru a înţelege experienţele sale cu femeile. De altfel, referirea la termenul „ultimă" arată că, în 1933, el considera deja că acţiunile *māyei* sunt pertinente

şi pentru unele experienţe anterioare; după părerea mea, pentru cele din India, legate de celelalte două femei. Deşi Ricketts susţine contrariul[80], aspectul hindus al înţelegerii evenimentelor propriei sale vieţi este evident şi imediat după întoarcerea lui din India, când scrie un alt fragment remarcabil, din nou în contextul legăturii sale cu femeile:

> După tot ce credeam că învăţasem din experienţele indiene, la mai puţin de doi ani după reîntoarcerea mea, mă rătăcisem din nou în labirint. Credeam că învăţasem măcar atât: să nu mă mai las păcălit de mirajele şi mrejele pe care ştiam că mi le va urzi necontenit „Mama noastră a tuturor”, *māyā*[81].

Deci Eliade era încrezător că învăţase ceva în India despre sensul ascuns al vieţii sale, dar, nefiind destul de prudent, se implicase din nou într-o complicată relaţie erotică. „Ştia” în 1933 că *māyā* îl hăituia. Încercarea lui Ricketts de a raporta reflecţiile de orientare hindusă ale lui Eliade asupra propriei sale vieţi la o fază destul de târzie este contrazisă de formulările lui Eliade, dar şi – cred eu – de înţelegerea evoluţiei sale: foarte devreme în viaţa sa, el a utilizat terminologia care l-a influenţat cel mai mult, termenul hindus *māyā*, şi, în consecinţă, formele feminine[82], pe când mai târziu, când s-a reconvertit la o anumită formă de creştinism ortodox, după 1937[83], a utilizat mult mai mult terminologia creştină, aşa cum vom vedea în cele ce urmează. Interpretarea mea este coroborată de o expresie pe care Eliade i-o atribuie în 1933 lui Nae Ionescu, referitoare la necesitatea ca persoana care practică jurnalismul să interpreteze pe loc – „descifrarea evenimentului în curs de desfăşurare”[84].

Sentimentul că a fost privilegiat, chiar dacă aparent a eşuat, este legat de autoînţelegerea lui Eliade că avea de îndeplinit o misiune. Această misiune implică, într-un alt caz, nevoia unei separări de o altă femeie, Nina. Reflectând la moartea ei, pe care a regretat-o foarte mult, el scrie totuşi în *Jurnalul portughez*:

> Nina n-a plecat de lângă mine de voia ei, ci Dumnezeu mi-a luat-o pentru a mă face să gândesc în chip creator, adică pentru a-mi facilita mântuirea. Plecarea Ninei va avea pentru viaţa care mi-a mai rămas un sens soteriologic. Despărţirea de Maitreyi, acum nouăsprezece ani, a avut şi ea un sens: am fugit din India, am abandonat Yoga şi filosofia indiană pentru cultura românească şi pentru literatura mea[85].

„Dumnezeu”, termenul românesc creştin, joacă acum rolul pe care înainte îl avusese *māyā*; însă trebuie subliniat că, în ambele cazuri, separarea de o femeie este concepută în ultimă instanţă ca fiind providenţială, şi oricât de dureroasă poate fi experienţa la un moment dat, ea a avut în final o valoare

pozitivă: aceea de a-l conduce pe Eliade înspre misiunea sa[86]. Terminologia hindusă a dispărut, iar în locul ei utilizează terminologia monoteistă, ce face parte dintr-o deplasare mai mare înspre o religiozitate mai creştină, caracteristică perioadei sale din Portugalia, când a revenit la lectura atentă a Bibliei şi a scrierilor lui Lev Şestov. Câţiva ani mai târziu, în *Jurnal*, consideră că separarea lui de cultura română face parte din călătoria sa înspre o abordare universală[87]. Se pare că, din punctul de vedere al lui Eliade, destinul său este o serie de evadări din universuri limitate, care îi blochează aspiraţiile spirituale şi intelectuale, iar acele universuri au fost reprezentate de diferitele femei de care fusese intim legat şi de călătoria finală către o perspectivă şi un destin mai universale[88]. Eliade presupunea că a fost predestinat să devină ceea ce şi-a imaginat că a devenit, iar femeile sunt jaloane pe parcursul său personal spre glorie. Vreau să subliniez că, în pofida acestei lecturi plauzibile a surselor de mai sus, nu cred că aceasta a fost întotdeauna maniera în care şi-a iniţiat comportamentul, ci este mai degrabă o reflectare târzie a sensului posibil al unor evenimente din viaţa sa[89]. Totuşi, apariţia unei astfel de naraţiuni este importantă în sine, cu atât mai mult atunci când inspiră unele dintre creaţiile sale literare, cele mai reprezentative în acest context fiind *Huliganii* şi, într-o anumită măsură, *Noaptea de Sânziene*.

Dar să revenim la fragmentul din „Podul" citat la începutul acestei secţiuni. În această poveste, locotenentul, adică individul privilegiat din punct de vedere spiritual, întâlneşte în fiecare seară, ca parte a unui ritual misterios, mai multe femei – fete, văduve şi tinere măritate –, pentru a încerca să afle cine, într-o anumită seară, întrupează, la o adică, zeiţa. Aşa, de pildă, citim: „Asta e, de fapt, problema locotenentului: cum să identifice marea zeiţă între cele cinci sau zece femei tinere şi frumoase care-l înconjoară în fiecare seară?"[90]. Răspunsul la problema modului în care să discearnă forma de întrupare zilnică a zeiţei, lucru care nu-mi este clar, se bazează în principiu pe existenţa unei afinităţi concrete între trupul gol al marii zeiţe, viţa-de-vie şi ciorchinele de struguri ce emană din acest trup. Conştiinţa caracterului concret al afinităţii este, potrivit scriitorului, răspunsul la chestiunea modului în care „identifică locotenentul, în fiecare seară, pe marea zeiţă camuflată printre atâtea alte doamne, văduve şi domnişoare"[91]. Altundeva, misterul aceleia dintre doamne care, într-o anumită seară, întrupează zeiţa este menţionat[92]. Din nou o femeie este întruparea, într-o manieră camuflată, a unui principiu superior, iar bărbatul constituie persoana privilegiată care înţelege acest mesaj codificat, deşi concret. În acest context, ar trebui menţionat faptul că misterul legat de corpul nud al Melaniei expus în contextul unui ritual nespecificat constituie nucleul romanului lui Eliade *Lumina ce se stinge* – deşi n-am detectat nicio referire la termenul „camuflaj" în acest roman de debut. În orice caz, este interesant de subliniat faptul că Eliade a mărturisit că a înţeles sensul ascuns al romanului său abia mai târziu, în 1963: „«Misterul» *Luminii* [...] era, în fond, «misterul» existenţei mele în casa lui Dasgupta"[93]. Încă o dată asistăm la o viziune a vieţii lui Eliade ca mister şi la o importantă dovadă pe care autorul însuşi a considerat-o a fi opera sa literară (*literaria*), ca sursă utilă pentru autoînţelegerea evenimentelor vieţii sale

personale (*personalia*). De altfel, acest roman a fost scris pe când Eliade era el însuşi cufundat în practicile yoga[94]. De vreme ce, aşa cum recunoaşte Eliade, unele dintre experienţele sale stăteau la baza unor tehnici descrise în cartea sa despre yoga, el nu le-ar fi putut descrie altminteri, pentru că numai un nou limbaj îi putea permite lucrul ăsta[95]. Acest roman, împreună cu nuvela sa de mai târziu *Secretul doctorului Honigberger* au probabil, de asemenea, o contribuţie în acest context. Pe scurt, unele experienţe personale legate de exerciţiile yoga şi-au găsit expresia în lucrarea de specialitate despre yoga, iar altele în opera literară a lui Eliade.

Atitudinea lui Eliade faţă de ştiinţa religiei şi problema decodificării

La un anumit nivel avansat de studiere a operei unui erudit, atunci când principalele sale afirmaţii sunt înţelese, dubiile pe care acesta le-a avut, chiar dacă nu sunt incluse în studiile sale, pot deveni la fel de utile pentru înţelegerea lui, ca şi argumentele sale pozitive. La urma urmei, emergenţa unei opere ştiinţifice serioase este un proces lung şi adesea întortocheat, din ale cărui detalii şi alternative respinse un cercetător avansat poate învăţa la fel de mult ca din concluziile la care a ajuns într-un anumit moment. În majoritatea cercetărilor ştiinţifice, acestei etape de indecizie, iar apoi de selecţie nu i se dă o expresie explicită. Iată de ce o lectură a evenimentelor din viaţa personală a lui Eliade (*personalia*) poate contribui mult la o mai bună înţelegere a atitudinii sale faţă de acest domeniu de investigaţie. Din lectura mărturisirilor descoperite acolo putem vedea că Eliade era conştient de cele două puncte slabe ale operei sale ştiinţifice: faptul că avea de-a face cu un domeniu greu de înţeles într-o manieră prea savantă şi că el însuşi nu a demonstrat cu adevărat principala sa afirmaţie teoretică referitoare la sacrul camuflat.

Sursele teoriei lui Eliade despre camuflaj din viziunile hinduse despre *māyā* şi din teoria corespondenţelor cosmice îşi au importantele lor repercusiuni cognitive. Operând după revoluţia kantiană – deşi nu în egală măsură după cea copernicană –, Eliade este perfect conştient de faptul că un savant cu greu ar putea epuiza sensul unui eveniment atât de subtil, criptic şi fluid ca hierofania aşa cum o înţelegea el. Iar faptul că ştiinţa religiei este bântuită de această problemă cognitivă îl aflăm din câteva expresii interesante pe care le putem detecta în scrierile sale cu caracter mai personal şi mult mai puţin în cele ştiinţifice. De fapt, dacă religia gravitează atât de puternic în jurul „dialecticii şi misterului camuflării”, aşa cum se menţionează în unul dintre citatele de mai sus, descifrarea este rareori ceva ce se poate face cu o mare doză de certitudine. Este şi motivul pentru care, într-o critică a metodei lui Eliade, Hans H. Penner a scris cu multă

perspicacitate referitor la abordarea acestuia: „O ştiinţă a religiei bazată pe un mister rămâne o ştiinţă misterioasă”[96].

Natura criptică a sacrului lui Eliade este subliniată altundeva ca făcând parte, după părerea mea, din logica camuflajului:

> În timp ce ceva „sacru” se manifestă (hierofanie), în acelaşi timp ceva se „ocultează”, devine criptic. Aici stă adevărata dialectică a sacrului: prin simplul fapt că se *arată*, sacrul *se ascunde*. Nu putem niciodată pretinde că înţelegem definitiv un fenomen religios: ceva – poate fi chiar esenţialul – va fi înţeles de noi mai târziu sau de alţii pe loc[97].

Însă ce anume este această suprafaţă şi cum poate fi cineva sigur că există aici un semn real destinat lui sunt chestiuni importante care nu se bucură de niciun răspuns detaliat din partea lui Eliade.

De fapt, putem discerne un decalaj între perioada mai empirică a tinereţii sale, în special din India, când manifestarea era mai „impresionantă”, şi o perioadă mai târzie, în care impunerea umană a sensului este nu atât o chestiune de descifrare, cât una de construire a unei naraţiuni care să fie suprapusă peste fluxul amorf. Această ultimă fază poate fi descrisă ca o etapă mai „expresivă” sau mai „umanistă” a spiritului uman. Prima seamănă mai mult cu o recunoaştere platonică, o divulgare a celor ascunse, mai apropiată de manifestarea obiectivităţii, pe când aceasta din urmă se apropie mai mult de un fel de proclamare legată de ingeniozitatea specifică a individului. După cum a subliniat Ioan P. Culianu, „primul” Eliade este „teoreticianul miracolului ce irupe în lume”, în timp ce „al doilea” Eliade „crede că *sensul este stabilit de hermeneutica însăşi*”, în cadrul accentului mult mai puternic pus de Eliade în această perioadă pe puterea imaginaţiei[98]. Totuşi, în ambele cazuri, *homo religiosus* poate învăţa din istoria tiparelor religioase, care-l pot ajuta să vadă dincolo de camuflaj. Deşi accept în principiu această distincţie, trebuie subliniat că nuvela sa „La umbra unui crin”, scrisă la sfârşitul vieţii sale, în 1982, reflectă abordarea de debut a lui Eliade.

În orice caz, imprecizia hermeneuticii lui Eliade are mare legătură cu caracterul vag al viziunii sale despre sacru, un subiect de care ne vom ocupa în cele ce urmează. Imprecizia în cele două domenii nu este deloc utilă cercetătorilor, dar este mult mai inspiratoare şi creatoare pentru persoanele religioase aflate în căutarea unei întâlniri cu sacrul. Însă în ambele cazuri este mai dificil să vorbim despre o hermeneutică articulată a lui Eliade, comparabilă cu cele ale lui Paul Ricœur sau Georg Gadamer, decât despre o orientare hermeneutică ce se nutreşte din idealurile trecutului, cu care *homo religiosus* ar trebui să se identifice. Astfel, se poate pune întrebarea: În ce măsură categorizările existente în *Tratatul* său contribuie, în cercetarea existenţială, la identificarea

sau descifrarea unui ceva semnificativ în realitate sau la interpretarea lui într-o manieră creatoare mai mult decât savantul care se interesează în mai mare măsură de sistemele religioase cuprinzătoare ce sunt fragmentate în teme independente, când elementele lor sunt tratate într-o manieră izolată?[99]

„Camuflajul sacrului" la Eliade
şi tipurile actuale de ezoterism erudit

A înţelege are o mare legătură cu a compara; căci implică perceperea deopotrivă a similitudinilor şi a diferenţelor. Eliade, ca şi Jung, era mai interesat de primele. Din când în când totuşi, o analiză aprofundată a detaliilor poate dezvălui faptul că diferenţele ne pot învăţa la fel de mult ca şi similitudinile percepute. Leo Strauss şi Gershom Scholem, doi savanţi evrei oarecum mai în vârstă decât Eliade, dar cu care drumul i s-a încrucişat adesea, erau profund interesaţi de ezoterism. O comparaţie între modurile în care ezoterismul a funcţionat în studiile lor poate aduce o lumină asupra propriei referiri a lui Eliade la „camuflaj".

Referitor la istoria filosofiei, Strauss a iniţiat o teorie potrivit căreia ezoterismul este un mod particular de scriere menit să păzească secretele de mulţime şi să apere elita filosofică de neînţelegerile atât din partea mulţimii, cât şi din partea conducătorilor. Începând de la Platon, o serie de gânditori occidentali, musulmani, evrei şi creştini au adoptat această abordare căreia Strauss i-a consacrat un lung şir de monografii. Acest tip de ezoterism filosofic este în esenţă politic, dar implică o viziune despre religie ca tip special de cunoaştere; de fapt, o ficţiune inventată de filosofi pentru a reglementa comportamentul mulţimii. În acest sens, Strauss a afirmat că mulţi filosofi şi-au mascat punctul de vedere – şi probabil Strauss însuşi a făcut-o, cel puţin în unele cazuri. Într-un caz cel puţin, Eliade menţionează necesitatea unor „mijloace de camuflaj" pentru a supravieţui terorii istoriei, şi anume posibilei ocupări a României de către Rusia Sovietică[100]. Este un caz evident de camuflaj politic.

Într-o manieră similară lui Strauss, dar în mod deschis, Gershom Scholem recunoştea că el însuşi utilizează o anumită formă de camuflaj. Într-un interviu acordat în 1974, într-un fragment care a fost ignorat în studiile de specialitate, el spunea explicit:

> Dincolo de toate camuflajele, măştile şi jocurile filologice în care excelez, ceva ascuns mă inspiră în egală măsură. Pot să înţeleg că ceva de acest fel se aprinde în inima ascultătorilor

mei – a celor seculari – la fel cum se aprinde în mine[101].

Acel ceva „ascuns” este un aspect al Cabalei care este capabil să-i inspire pe oameni în diferite perioade, iar Scholem mărturiseşte că şi el este inspirat. Termenul ebraic pe care l-am tradus prin „camuflaje” este *haswwa'ot*, singurul asemănător în ebraică cu camuflaj. Scholem descrie jocurile savante cărora le dă accepţia de camuflaj, iar aici este implicat ceva extern, şi anume o chestiune cabalistică ce l-ar inspira, la fel cum şi alte aspecte cabalistice i-au inspirat pe alţii de-a lungul secolelor. În orice caz, camuflajul nu este o formă preluată de sacru, ci o acoperire pe care Scholem însuşi o adoptă ca parte a întreprinderii sale ştiinţifice. După cum a subliniat Steven M. Wasserstrom, Joseph Weiss, un student apropiat al lui Scholem, îl descria deja în 1948 în termeni absolut similari, utilizând termenul ebraic pentru „camuflaj” ca să afirme că Scholem a deghizat sub forma unui savant calitatea sa de gânditor metafizic[102]. Spre deosebire de persoanele „banale” ale lui Eliade, care sunt camuflarea sacrului în misterios, în cazurile lui Scholem şi Strauss avem de-a face cu nişte indivizi excepţionali care aleg măşti pentru a activa în mediile lor academice. Ezoterismul sau camuflajul lor este legat nu atât de manifestările ontologice ale sacrului, cât de anumite dimensiuni ale textelor sau de modul lor de a înţelege acele texte. Spre deosebire de Scholem şi Strauss (şi într-o mare măsură şi de Henry Corbin), ezoterismul şi camuflajul lui Eliade sunt mult mai puţin preocupate de texte. Singurul caz la Eliade în care camuflajul are legătură cu ascunderea unor idei se află în *Noaptea de Sânziene*, în principal în contextul deghizării ideilor unui individ în timpul regimului comunist[103].

Cu toate acestea, oricât de diferiţi ar fi cei trei cercetători şi oricât de divergente sunt modurile lor de înţelegere a ezoterismului, ei au totuşi în comun unele caracteristici interesante. Toţi trei fac parte din ceea ce aş numi „generaţia nemulţumirii”, adică a savanţilor interbelici pentru care religia nu era doar o întreprindere savantă, ci şi o parte din protestul lor împotriva ordinii stabilite, intelectuală şi religioasă. Ei încercau să „recupereze” sau să redescopere un tip de spiritualitate presupus pierdută, reprimată, găsind noi indicii pentru tradiţii care fuseseră înţelese diferit în anturajul lor cultural. Însă eforturile lor au fost mult mai extinse decât scoaterea în relief a câtorva texte uitate; ei au făurit proiecte mult mai complexe, abordând fenomene ce-au avut loc de-a lungul mileniilor şi pe continente diferite. Este modul în care Scholem vede istoria misticismului evreiesc ca o dimensiune reprimată a iudaismului, iar Strauss subliniază dimensiunea ezoterică a filosofiei de la Platon la Al-Fārābi, Maimonide, până la Spinoza. Toţi trei sunt gânditori „protestanţi”, încercând să reformeze înţelegerea dominantă a ştiinţelor omului, şi căutători de chei – sau, mai bine zis, căutători de chei universale[104]. Numai prin pretenţia lor de a găsi indicii complexe au fost ei capabili să reformeze într-o manieră atât de importantă domeniile respective.

Câteva concluzii

Într-unul din fragmentele citate mai sus apare remarcabila expresie „misterul dialecticii camuflării sacrului în profan”. În diferite combinaţii, elementele existente în această expresie se reproduc şi în alte fragmente, mai ales într-o scrisoare adresată unui prieten al lui Eliade, Barbu Brezianu, citată mai jos. Puterea explicativă a grupajelor de termeni în care misterul însoţeşte camuflajul, unde dialectica este cuplată cu misterul, când descriu sacrul deghizat în profan, accentul asupra „dialecticii hierofaniei”[105], sau când camuflajul este utilizat într-o manieră paradoxală[106] nu este de la sine înţeleasă, nici nu constituie o reţetă perfectă pentru claritate. De multe ori Eliade se referă şi la ambivalenţă, ambiguitate şi paradox în contextul acestor abordări ale sacrului[107]. Este dificil să adăugăm termeni mai vagi, şi nu pot decât să mă întreb cum ar putea astfel de grupaje terminologice să ajute la transmiterea unei teorii care să poată inspira nişte modeşti cercetători ca mine, care au de-a face cu texte religioase, într-o analiză detaliată şi articulată a materialelor primare. Este posibil ca efortul lui Eliade de a integra formele orale şi materiale ale expresiei religioase într-o cultură savantă bazată atât de mult pe analizele de texte să fi necesitat un tip mai vag de definiţii, atât ale subiectelor, cât şi ale instrumentelor hermeneutice.

Eliade s-a exprimat asupra teoriei camuflării sacrului fără să indice întotdeauna condiţiile exacte în care o face. Nimeni nu este îndreptăţit să contrazică o părere personală despre modul în care cineva îşi înţelege viaţa sau ia chiar decizii importante, în conformitate cu anumite teorii. În principiu, adoptarea unei anumite teorii despre divinitate sau realitate sau a unei anumite antropologii pentru a scrie romane este o practică pe care nimeni nu i-o va imputa unui romancier, mai ales când unele dintre aceste romane şi nuvele sunt înţelese ca fiind fantastice. Pentru un expert în opera literară a lui Eliade ca Eugen Simion, ipotezele teoretice ale lui Eliade ca narator erau mai degrabă vagi[108].

Totuşi, deoarece avem de-a face cu un erudit al religiei, afirmaţiile generale ale lui Eliade despre natura religiei sau a sacrului, în sine sau în formele sale camuflate, trebuie susţinute de cât mai multe exprimări sau texte din materialul primar şi de analizele lor detaliate, pentru a permite acceptarea unei asemenea înţelegeri generale şi complexe a religiei sau a sacrului. În mod surprinzător, spre deosebire de Heidegger, pe care l-a citit[109], Eliade nu a făcut-o într-un mod sistematic pretutindeni în scrierile sale ştiinţifice pe care le cunosc[110]. Cele două menţionări scurte ale camuflajului din primul volum al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase* nu analizează nici măcar un singur text, referindu-se în schimb la religia greacă în termeni generali[111] sau la camuflarea sacrului în desacralizarea radicală a iubirii fizice, „precum se poate regăsi în atâtea alte creaţii ale geniului grec”[112]. În ambele cazuri, el face aluzie la ceea ce va scrie în volumul al III-lea, pe care nu l-a mai scris niciodată.

Eliade era probabil conştient de această lacună majoră din abordarea sa, aşa cum aflăm dintr-un alt fragment important, scris abia în 1976: „trebuie explicitată «dialectica camuflării sacrului» – şi operaţia aceasta mi-ar cere şaizeci-şaptezeci de pagini...”[113]. Însă această promisiune făcută lui şi celorlalţi[114] nu s-a materializat niciodată în ultimul deceniu al vieţii sale. Cu toate acestea, cercetătorii care se ocupă de teoria sa privind sacrul camuflat trebuiau să facă speculaţii în încercarea lor de a reconstitui intenţia sa precisă cu privire la acest concept esenţial[115]. Dar oricât de fascinante sunt aceste construcţii pentru istoria cercetării religioase sau în sine, ca exerciţii intelectuale ingenioase, după părerea mea problema fundamentală pentru istoria mai mundană a religiei ar trebui formulată în felul următor: Care sunt principalele surse subiacente care justifică însăşi formularea teoriei camuflajului ca parte a unei teorii generale a sacrului, în plus faţă de teoriile hinduse despre *māyā*? Există oare importante înţelegeri suplimentare ale sacrului ca un camuflaj, independente de cele hinduse, care să justifice o extindere a teoriei esenţialmente hinduse, cu câteva adăugiri creştine în unele cazuri[116], la o teorie generală a sacrului? Convingerile personale sau intuiţiile realizate prin procese imaginative sau onirice legate de scrierea unor texte literare fantastice sau „meditaţiile filosofice” pot servi ca puncte de plecare ce pot inspira un proces de colectare a unei materii prime din diverse religii, dar nu pot înlocui o prezentare critică a unui asemenea material. Faptul că cele mai articulate şi mai elaborate discuţii pe acest subiect apar mai curând în însemnările personale şi în scrierile literare decât în cele academice este, dintr-un punct de vedere critic, destul de problematic. Într-adevăr, într-un fragment foarte important pentru discuţia noastră de aici, Eliade descrie destul de detaliat cum scrierile sale ştiinţifice au apărut din intuiţii existente mai întâi în beletristica sa[117].

Se pare că Eliade însuşi era oarecum conştient de situaţia aceasta, având în vedere că în 1978, în contextul camuflării profanului în sacru în timpurile moderne, i-a declarat lui Claude-Henri Rocquet: „Dar aceasta este o întreagă problemă, şi nădăjduiesc că cineva se va ocupa de ea: de descifrarea *camuflajului ce ascunde sacrul într-o lume desacralizată*”[118].

Dar mai interesantă este una dintre ultimele observaţii exprimate clar în privinţa camuflajului, într-o scrisoare din 1979 adresată prietenului său din liceu Barbu Brezianu, istoric de artă, care reiterează apelul său pentru o mişcare hermeneutică de descifrare, ceea ce echivalează cu proiectarea unor elemente mitice asupra unor evenimente care nu au probabil nimic de-a face cu ele – ceea ce eu numesc, în contextul interpretării evreieşti, „arcanizare”[119]:

> Condamnaţi să descifrăm „misterele” şi „să descoperim drumul către mântuire” prin cultură, adică prin *carte* (nu prin tradiţiile orale, transmise iniţial de la maestru la discipol), nu aveam nimic mai bun de făcut decât să adâncim dialectica misterioasei *coincidentia oppositorum*, care ne îngăduie nu numai să descoperim „sacrul” camuflat în „profan”, dar şi să *resacralizăm*

creator momentul istoric, adică să-l transfigurăm, acordându-i o dimensiune (sau „o intenţie”) transcendentală[120].

Acest punct de vedere susţine afirmaţia lui Culianu – citată mai sus în Introducere – referitoare la natura mistagogică a proiectului lui Eliade, adică la intenţia sa de a-i îndruma pe oameni, mai degrabă decât de a studia religia. Câţiva ani mai târziu, el a sugerat într-un interviu pentru un film că sacrul este camuflat în „crimă”, în cazul sacrificării lui Isaac[121] de către Avraam, şi într-o descriere optimistă a unor lumi minunat camuflate[122]. Insuficientele discuţii ale surselor primare ce pot susţine teoria academică a camuflajului pot fi comparate cu maniera mult mai documentată în care Eliade şi-a realizat celelalte puncte centrale ale sale în fenomenologia religiei, ca şamanismul, şi în analizele sale privind yoga sau importanţa centrului şi a *axis mundi*. În toate aceste cazuri a fost citată sau menţionată o imensă varietate de surse religioase, analizate uneori într-o manieră destul de detaliată, iar ele pot servi ca puncte de plecare ale unor discuţii academice fructuoase sau ale unor critici, atunci când este necesar[123].

Dintr-un alt punct de vedere, teoria existenţei unei camuflări a sacrului în profan şi chiar în banal reprezintă cel mai vast efort ştiinţific din timpurile moderne de a vrăji din nou realitatea, într-o lume care a optat dramatic pentru eliberarea de vrajă. Readucerea sub puterea vrăjii se bazează pe exemple religioase mai vechi, legate de evenimente extraordinare şi ipoteze magice cu privire la modul în care funcţionează universul, ceea ce înseamnă o viziune despre lume puternic pre-copernicană, care, deşi optează pentru o formă cosmică de viaţă, nu ia în considerare noile viziuni asupra lumii, care, în ultimele două generaţii, au fost adoptate din ce în ce mai mult de către un public tot mai larg. Nu este nimic în neregulă cu încercarea de a înţelege viziunea despre lume a societăţilor pre-copernicane, dar viziunea lor despre lume nu este o propunere aptă să reformeze viaţa religioasă a unor persoane moderne care trăiesc, cu bună ştiinţă sau nu, într-un univers einsteinian. Nici importanţa miturilor Creaţiei nu este atât de paradigmatică – oricât de evidentă ar fi la Eliade[124] –, atât de uşor digerabilă de către un public modern, într-o perioadă când teoriile cosmogonice moderne diferă atât de mult de miturile tradiţionale ale Creaţiei. Dacă cineva urmează calea propusă de Eliade, ar trebui să urmărească detectarea unor semne misterioase nu numai în istorie, ci şi în ştiinţă.

Permiteţi-mi să încerc să rezum discuţiile mele de mai sus din punctul de vedere al modului de înţelegere a gândirii lui Eliade. Propun să vedem în cele două părţi mai importante din viaţa sa – perioada interbelică românească şi mult mai scurta experienţă hindusă – şi în familiarizarea sa cu aceste două culturi factorii determinanţi ai gândirii şi literaturii sale, precum şi ai conştientizării de sine. O a treia sursă majoră de inspiraţie pentru abordarea eliadescă a religiei este Renaşterea italiană, un subiect căruia i-a dedicat teza sa de licenţă din 1928, iar în scrierile sale revine de

multe ori la natura paradigmatică a întâlnirilor interculturale ale Renaşterii florentine şi la reverberaţiile ei în mişcarea ocultă europeană, reprezentată de René Guénon şi Julius Evola[125].

De fapt, Eliade a provocat o „a doua Renaştere”, care trebuia să fie mult mai cuprinzătoare decât cea italiană, iar această abordare este pentru el fundamentală[126]. Acest apel la un umanism nou, lărgit, care să includă numeroase culturi necunoscute gânditorilor Renaşterii italiene aminteşte fără îndoială de noul concept italian de umanism[127]. Accentul pus pe aceste trei subiecte ca formatoare pentru viziunile despre lume ale lui Eliade înseamnă că ceilalţi doi factori intelectuali din viaţa lui Eliade – aderarea lui mai mult formală la Garda de Fier la sfârşitul anului 1935, de care ne vom ocupa *infra*, în capitolul 7, şi participarea sa prelungită la întâlnirile Eranos de la Ascona, începând din 1950[128] – trebuie consideraţi a fi mai puţin formativi din punct de vedere intelectual, căci impactul lor asupra scrierilor lui Eliade poate fi stabilit numai prin recurgerera la instrumente strict istorice şi filologice. Primul eveniment a fost precoce şi relativ scurt, în timp ce al doilea a fost unul lung, dar relativ târziu în dezvoltarea lui intelectuală. În ambele cazuri, este dificil să identificăm precis sursele şi ideile care au modificat vederile anterioare ale lui Eliade, iar chestiunea interferenţei Gărzii de Fier cu scrierile lui Eliade o vom discuta în capitolul 7. În cazul celorlalte trei surse, impactul este însă destul de evident şi profund. Asta nu înseamnă că ultimele două evenimente trebuie ignorate sau neglijate în studiile de specialitate, ci că numai o cercetare minuţioasă a posibilului impact al unor surse literare mai concrete ar trebui să determine relevanţa sau profunzimea impactului acestor evenimente[129].

Desigur, biografia reală a lui Eliade nu a servit ca model important pentru operele sale literare sau pentru teoriile privind sacrul camuflat, pe care le prezintă în scrierile sale ştiinţifice. Este însă plauzibil să fi servit drept model felul în care Eliade şi-a imaginat sensul vieţii sale[130]. Acest tip de *imaginar* referitor la viaţa cuiva are, fără îndoială, mult de-a face cu evenimentele reale, dar şi cu teoriile pe care persoana respectivă le-a învăţat sau le-a moştenit înainte ca evenimentele reale să se fi întâmplat sau după aceea. Chiar dacă cineva îşi poate trăi viaţa fără să recurgă la prea multe teorii profunde şi credinţe în mistere legate de acest subiect, el îşi poate aminti totuşi mai mult felul în care şi-a imaginat-o post-factum. Dacă există un model pentru această amintire a evenimentelor vieţii cuiva ca o naraţiune semnificativă şi misterioasă, nu ne putem întreba dacă o întreagă literatură fantastică n-a fost scrisă sub impactul unui asemenea model.

Oricum, ceea ce mă interesează este măsura în care activitatea ştiinţifică a cuiva este şi ea afectată de modelul respectiv[131]. La urma urmei, importanţa discursului academic constă în a putea fi împărtăşit celorlalţi în cel mai transparent mod cu putinţă şi în posibilitatea de a fi verificat de alţi cercetători care nu împărtăşesc experienţele de viaţă ale unui savant anume.

Theosis

Experienţele puternice şi precoce ale lui Eliade legate de exerciţiile de yoga şi tantra au fost o sursă majoră a încrederii lui în destinul său special, acela de a construi o naraţiune particulară referitoare la viaţa lui, bazată pe „providenţa” implementată de *māyā* într-o manieră camuflată sau pe ceea ce el numea „mitologie personală” legată de mister[132]. Pentru el, propriile-i opere literare constituie uneori o formă de hierofanie, care operează cu o stare de spirit onirică, şi tocmai acesta este motivul pentru care este surprins de conţinutul pe care-l descoperă în ele, mai cu seamă atunci când tratează camuflajul sacrului. Uneori, intuiţii care şi-au găsit prima expresie în ale sale *literaria* au contribuit apoi la scrierile sale ştiinţifice (*academica*). Aceasta înseamnă că, pentru el, procesul literar de creaţie era conceput ca o ocazie – poate chiar o tehnică – de a declanşa un fel de revelaţie a sacrului.

Oare a crezut Eliade – s-ar putea întreba cineva – că el însuşi era într-un fel o manifestare divină, camuflată într-o fiinţă umană „aparent banală”? Sau, dimpotrivă, şi-a imaginat că, prin exerciţiile sale de yoga, a atins un statut uman special sau extraordinar?[133] Într-un caz, el spune că „nostalgia «condiţiei divine» cucerite cu forţa, pe cale magică, nu a încetat să-i obsedeze pe yoghini şi pe asceţi”[134]. În orice caz, se pare că în 1927 el admitea deja că este posibil să devii Dumnezeu utilizând tehnicile tăcerii absolute, deşi persoana care dobândeşte puteri speciale ar putea fi considerată nebună[135]. A deveni Dumnezeu este descris ca fiind scopul real al încarnării lui Isus, deoarece a ilustrat apogeul experienţei umane[136]. În acest context, Eliade utilizează expresia „tehnica îndumnezeirii”[137]. Astfel, cele două tradiţii religioase pe care Eliade le-a admirat mai mult decât orice altceva – şi le-a practicat, cel puţin o anumită perioadă – sunt concepute ca propice deificării (*theosis*). Romanul său *Tinereţe fără tinereţe* descrie un mutant care este prezentat ca omul viitor.

Totuşi, în 1931, Eliade vorbeşte despre a fi îndrăgostit de slăbiciunile sale şi de teama sa de a deveni un înger[138]. Aş spune că, dacă Eliade a nutrit într-adevăr autopercepţii atât de insolite în tinereţea sa, ele s-au diminuat în anii maturităţii, în cadrul a ceea ce eu am afirmat că a fost o credinţă mai moderată în magie.

Note

1. Vreau să precizez de la început că analiza mea din acest capitol se referă la termenul „camuflaj” numai aşa cum apare el explicit în scrierile lui Eliade, iar nu în utilizarea metaforică a unor savanţi care îi atribuie acoperirea trecutului său, aşa cum îl regăsim în scrierile Adrianei Berger sau ale lui Daniel Dubuisson. Din perspectiva pe care o adopt aici, o asemenea utilizare

metaforică a *camuflajului* poate crea confuzie în argumentarea mea de mai jos. Vezi Daniel Dubuisson, *Mitologii*, pp. 213, 285, 293, n. 105.

2. Vezi, *e.g.*, „Introduction: The Fantastic and Its Interpretation in Mircea Eliade's Later Novellas", în Mircea Eliade, *Youth Without Youth and Other Novellas*, trad. de Mac Linscott Ricketts (Columbus, 1988), pp. XVI-XVII.

3. „L'œuvre littéraire", *Cahier de l'Herne: Mircea Eliade*, p. 222.

4. *Coordonate ale imaginarului*, pp. 42-43, 45, 48-49, 51, 53-54, 235.

5. *Nodurile şi semnele prozei*, pp. 209-210, 216-218.

6. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, pp. 158-159.

7. *Arhaic şi universal*, pp. 160-165. O versiune în limba engleză a discuţiei pertinente se găseşte în „India in the Cultural Destiny of Mircea Eliade", *Mankind Quarterly*, v25, 1/2 (1984), pp. 115-135.

8. *Mircea Eliade*, pp. 39-40, 252-253.

9. *Romanian Roots*, II, pp. 878, 1209, şi analiza sa a primei versiuni a acestui capitol în „Politics, Etcetera", pp. 277-282.

10. *Myth and Religion*, pp. 87-92.

11. *Le Sacré* (Paris, 1990), *cf*. traducerea în limba română de Mihaela Calus, *Sacrul* (Cluj-Napoca, 2000), p. 89, şi introducerea traducătoarei, p. 31.

12. *The Theology and Philosophy*, pp. 38-39, 52-53, 59, 95, 162, 164, 169.

13. *Reconstructing Eliade*, pp. 215-218.

14. *Mitologii*, pp. 203, 233, 293, n. 105, 276, 296.

15. *Definitio sacri*, pp. 209-223. Această monografie este o analiză foarte valoroasă a teoriei sacrului a lui Eliade şi contribuie la o înţelegere mai largă a surselor lui, care nu pot fi rezumate în acest context.

16. *Religion after Religion*, pp. 33-34, 42, 270-271, n. 32.

17. „Dialectica sacrului între teologie şi metafizică", în Corneliu Mircea, Robert Lazu (eds.), *Orizontul sacru* (Iaşi, 1998), pp. 111-112.

18. *Eliade, ezotericul*, pp. 266-267.

19. *Fenomenalizarea timpului*, pp. 191-217, 250-255.

20. „«Ascundere» şi «camuflare»", *Viaţa Românească*, LXXXVII (martie-aprilie 1992), pp. 138-

142.

21. Potrivit unui studiu asupra gândirii şi scrierilor sale literare, pe care i l-a trimis în 1953 prietenului său Virgil Ierunca, un alt expatriat român la Paris, şi care a fost publicat în revista română *Caete de dor*, retipărit în *Memorii*, pp. 229-230. Referitor la acest fragment, vezi şi Monica Lovinescu, „Mircea Eliade şi timpul", în Bădiliţă, *Eliadiana*, p. 126.

22. *Memorii*, p. 230.

23. *Cf*. *Ioan* 1.18: „Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut".

24. *Ieşirea* 3.14.

25. *Solilocvii*, p. 59. Pentru acest text, ca anterior textelor pe care le-am citat în versiunea publicată a acestui capitol, vezi Ricketts, „Politics, Etcetera", p. 279, şi, independent, într-o comunicare personală a lui Dan Petrescu.

26. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 40-47.

27. Vezi în special fragmentul din *Jurnalul portughez*, I, p. 1, şi Ricketts, „Glimpses into Eliade's Religious Beliefs", p. 34. Vezi şi Eliade, „Puissance et sacralité", pp. 42-43.

28. Vezi în special recurgerea la timpul trecut, aici şi imediat mai jos, ca reflectare a ceea ce gândise probabil în 1934, iar nu când şi-a redactat memoriile, peste câteva decenii. Vom reveni la aceasta în continuare.

29. Într-adevăr, în acest roman, conceptul de camuflaj apare în repetate rânduri, dar cea mai bună paralelă la fragmentul nostru de aici se află la p. 193.

30. *Autobiography*, I, pp. 274-275 (subliniat în original) [pp. 277-278 – n.tr.]. Există suprapuneri între anumite părţi ale acestui fragment şi ceea ce Eliade spune mai târziu în aceeaşi carte (vezi p. 322), iar eu voi reveni în discuţia de mai jos la anumite formulări inexistente în citatul de mai sus.

31. *Ibidem*, pp. 271-275 [pp. 274-278 – n.tr.].

32. *Ibidem*, pp. 272, 277 [pp. 275-280 – n.tr.].

33. *Ibidem*, p. 277 [p. 280 – n.tr.]; şi *Jurnalul portughez*, I, p. 274. Vezi şi Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, pp. 210-211

34. *Jurnalul portughez*, I, p. 274.

35. O problemă care merită o investigaţie specială este posibilitatea ca într-o scrisoare pierdută adresată lui Julius Evola, Eliade să fi sugerat că intenţionează să servească drept „cal troian" în

mediul academic. Această posibilitate mi-a fost menţionată de regretatul dr. Leon Volovici. Totuşi, dat fiind că nu este decât o deducţie dintr-o formulare găsită într-o scrisoare scrisă de Evola la sfârşitul anului 1951, care constituie răspunsul la scrisoarea pierdută a lui Eliade, precauţia este importantă. Vezi Mincu-Scagno, *Mircea Eliade e l'Italia*, p. 253.

36. *Jurnalul portughez*, I, p. 293.

37. Pentru afinitatea dintre Nina şi Garda de Fier şi pentru posibila ei influenţă asupra lui Eliade, vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 264 [p. 337 – n.tr.].

38. *Autobiography*, I, p. 275. Sebastian o cunoscuse probabil bine pe Nina înainte ca Eliade să se fi îndrăgostit de ea şi şi-a păstrat sentimentele afectuoase pentru ea până la moartea sa. Vezi fragmentul din jurnalul lui Sebastian în care vorbeşte despre moartea ei şi despre amintirile sale de când o cunoscuse, în Sebastian, *Jurnal*, p. 572; vezi şi Eliade, *Autobiography*, I, pp. 175, 241, precum şi *infra*, sfârşitul capitolului 6.

39. *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, pp. 11-12.

40. Din context, această formă de revelaţie este caracteristică religiilor antice, în timp ce contactul reprezintă tipul creştin de revelaţie. Vezi şi *Images and Symbols*, p. 171 [p. 210 – n.tr.].

41. *Oceanografie*, p. 70. Pentru o traducere în limba engleză a contextului acestui citat, vezi Girardot-Ricketts, *Imagination and Meaning*, p. 182. Este o viziune destul de triumfalistă a creştinismului. Primii care au indicat importanţa acestui fragment pentru istoria teoriei lui Eliade a irecognoscibilităţii sunt Culianu, *Mircea Eliade*, p. 227, şi Dancă, *Definitio sacri*, p. 217. Despre superioritatea teofaniei creştine potrivit lui Eliade, vezi Groza, *Fenomenalizarea timpului*, pp. 154-155, şi Paul M. McKowen, „Cristologia lui Mircea Eliade”, în Arcade-Manea-Stamatescu, *Homo Religiosus*, pp. 184-191.

42. *Oceanografie*, pp. 69-70, trad. în *Imagination and Meaning*, pp. 181-183.

43. Adopt această expresie utilizată în alt context de Bruno Pinchard, *Méditations mytho-logiques* (Paris, 2002), pp. 91-96.

44. Şpalturile nuvelei sale *Şarpele*, care a fost scrisă în grabă, fără a consulta măcar părţile anterioare, ce fuseseră trimise deja la dactilografiat.

45. A se compara însă cu ipoteza destul de diferită a lui Eliade când este vorba despre o altă nuvelă a sa, *La Ţigănci*, pe care ne recomandă s-o citim nu ca un cifru, ci ca şi cum ar conţine un mesaj despre o realitate diferită, creată în opera literară însăşi. Vezi *No Souvenirs*, pp. 307-308. Aceasta are legătură cu un anumit tip de moarte, subiect pe care-l vom trata în capitolul 3.

46. *Autobiography*, I, pp. 321-322 [pp. 354-355 – n.tr.]. Despre acest fragment, vezi şi Allen, *Myth and Religion*, p. 88. Vezi şi interesanta paralelă existentă într-un fragment autobiografic din

1953, tradus în Girardot-Ricketts, *Imagination and Meaning*, pp. 123-124. Ar trebui menţionat faptul că, în una dintre ultimele sale nuvele, *La umbra unui crin*, temele „banalului” şi „camuflajului” joacă un rol major. Vezi *Nuvele inedite*, pp. 122, 124, 135.

47. Vezi *Waiting for the Dawn*, pp. 19-20. Vezi şi mărturisirea lui Eliade referitoare la preferinţa lui pentru noapte şi întuneric, în *Jurnalul portughez*, I, pp. 257-258. Eliade credea în afinităţile dintre sacru, mituri, artă şi literatură, şi stările de spirit onirice. Vezi Allen, *Myth and Religion*, pp. 181, 272, 278, 281. Într-un exemplu interesant existent în *Jurnalul* său la data de 3 noiembrie 1949, el leagă în mod explicit compunerea literaturii sale de o stare de spirit onirică, ce nu poate coexista cu una critică. Vezi Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the Writing of the Forbidden Forest”, în *Imagination and Meaning*, pp. 105-106. Pentru separarea dintre literar şi ştiinţific, vezi şi eseul scris de Eliade în 1953, retipărit în *Memorii*, pp. 229-230, unde descrie lucrul său la *Şarpele*. Pentru descoperirea nopţii la autorii romantici, vezi *No Souvenirs*, p. 326.

48. *No Souvenirs*, p. 184 [p. 452 – n.tr.].

49. Vezi mai jos pentru un alt citat de la această pagină.

50. Vezi *Autobiography*, I, p. 153. Pentru mai multe informaţii despre călătoria spirituală a lui Eliade, vezi Rodney L. Taylor, „Mircea Eliade: The Self and the Journey”, în *Waiting for the Dawn*, pp. 131-133.

51. Traducerea în limba engleză conţine aici cuvântul „masca”, dar originalul românesc are aici „misterul camuflajului”. Vezi *Jurnalul*, II, ed. îngrijită de Mircea Handoca (Bucureşti, 1993), p. 222.

52. *Journal III*, pp. 220-221 [pp. 222-223 – n.tr.]. Vezi şi *ibidem*, pp. 135-136, 227-228 [pp. 137-138, 229-230 – n.tr.]. Eliade nu a lăsat o reflecţie susţinută pe această temă în ultimul deceniu al vieţii sale.

53. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 131. Pentru „semne”, vezi în plus *infra*, la sfârşitul capitolului 6.

54. *Arhaic şi universal*, pp. 160-165. Pentru alte referiri importante la contextul hindus al lui Eliade, vezi şi Dancă, *Definitio sacri*, pp. 193-198, 209-216; Dudley, *Religion on Trial*, pp. 105-118; precum şi Aldo Natale Terrin, „L’âme orientale dans la méthodologie et dans la pensée historique de Mircea Eliade”, în Jules Ries, Natale Spineto (eds.), *Deux explorateurs de la pensée humaine: George Dumézil et Mircea Eliade* (Turnhout, 2003), pp. 263-288. Vezi şi observaţia mai generală a lui Eliade însuşi din *Autobiography*, I, p. 203.

55. *No Souvenirs*, p. 191 [p. 459 – n.tr.].

56. Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 11 [p. 13 – n.tr.]. Rolul marginal jucat de conceptul de camuflaj în această carte ar trebui să fie subliniat. Vezi pp. 186-187, pentru scurte discuţii despre camuflarea unor mituri în literatură. În acest fragment, ipoteza este că hierofaniile sunt evenimente obiective, iar nu o chestiune de hermeneutică. Vezi şi *ibidem*, p. 12 [pp. 13-14 – n.tr.]. Pentru un alt exemplu de interpretare a persoanei istorice Isus ca o ascundere a naturii divine, vezi Eliade, *Images and Symbols*, pp. 170-171 [pp. 210-211 – n.tr.].

57. Vezi şi Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 30, n. 1. Este surprinzător că în acest prim studiu substanţial al lui Eliade despre morfologia sacrului, conceptul de *camuflaj al sacrului* este absent.

58. *Oceanografie*, p. 70.

59. *Ibidem*. Acesta este cazul şi în formularea care apare mult mai târziu, în Eliade, *Myths*, *Dreams*, *and Mysteries*, p. 124.

60. *Myth and Reality*, p. 113 [pp. 106-107 – n.tr.]; vezi şi *The Sacred and the Profane*, p. 112.

61. *No Souvenirs*, p. 71 [p. 336 – n.tr.]. Pentru o paralelă interesantă la acest punct de vedere, pe care Eliade afirmă acolo că „am ajuns să îl înţeleg", vezi viziunea lui Julius Evola, cu care Eliade avea contacte strânse, aşa cum o citează Dubuisson în *Mitologii*, p. 292, n. 81. Vezi şi, în acest volum, p. 293, n. 98.

62. Eu, unul, găsesc întregul ansamblu al tradiţiei savante care se referă la sintagma „iudeo-creştinism" ca la o entitate omogenă de-a lungul a două milenii foarte problematic, în special pentru că Eliade este prea doritor să separe în cadrul creştinismului o entitate distinctă, pe care o desemnează drept creştinism cosmic, care ar fi supravieţuit în aceiaşi Munţi Carpaţi. Vezi şi studiul său *Images and Symbols*, pp. 164, 168-170 [pp. 202-203, 208-211 – n.tr.]; precum şi, *infra*, „Observaţiile finale".

63. Viziunea unui Occident omogen poate fi înţeleasă numai în virtutea solidei sale lecturi a tradiţiei iudeo-creştine. Într-un fel, Eliade era un gânditor hegelian, de vreme ce atribuie anumitor evoluţii – ca descoperirea evreiască a sensului istoriei şi a adoptării exclusive a timpului liniar, ca Întruparea creştină sau impactul lui Hegel – un impact prea important asupra unor grupuri de mare întindere. Dar aceste schimbări dramatice n-au făcut decât să adauge noi teorii la nişte teorii vechi care au continuat să-şi aibă şi mai târziu propriul impact.

64. Sar aici peste o discuţie foarte importantă pe tema rolului negativ al limbajului în gândirea occidentală, la care sper să revin în altă parte.

65. Pentru noţiunea de „realităţi imediate", vezi şi Eliade, *Images and Symbols*, p. 177 [p. 220 – n.tr.].

66. Despre acest tipar, care este foarte important în fenomenologia religiei la Eliade, vezi, *e.g.*, lucrarea sa *Patterns in Comparative Religions*, pp. 419-420; Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 67-82; precum şi capitolul următor.

67. Pentru acest concept, vezi scurtul său studiu din *Fragmentarium*, publicat în 1939 şi retipărit în *Drumul spre centru*, pp. 126-127.

68. „Podul", în volumul *În curte la Dionis*, pp. 197-198. Vezi şi Eliade, *No Souvenirs*, p. 205; şi Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului*, pp. 102-103.

69. Vezi *infra*, sfârşitul capitolului 6.

70. Publicat în volumul *În curte la Dionis*, pp. 566, 572, 577, 593.

71. Vezi în special descrierea total neeroică a lui Isus în *Jurnalul portughez*, I, pp. 273-274, şi reverberaţia sa mai puţin provocatoare în *Images and Symbols*, p. 170 [pp. 210-211 – n.tr.]. Eliade ignoră întreaga literatură de specialitate şi textele primare ce se ocupă de biografia extraordinară a fondatorilor de religii – de exemplu, Lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama* (Mineola, 2003).

72. *Autobiography*, I, p. 190 [p. 194 – n.tr.].

73. *Ibidem*, p. 199 [pp. 203-204 – n.tr.]. Vezi şi *No Souvenirs*, pp. 188-189, unde este din nou invocată opera *māyei* în contextul celor două iubite ale lui Eliade.

74. *Cf*. studiul său „Politics, Etcetera", p. 278.

75. *Autobiography*, I, p. 199 [p. 203 – n.tr.].

76. *Ibidem*, p. 189 [p. 193 – n.tr.].

77. „Politics, Etcetera", p. 278.

78. Vezi şi *Autobiography*, I, pp. 256-257 [pp. 259-260 – n.tr.].

79. *Ibidem*, p. 264 [p. 266 – n.tr.].

80. „Politics, Etcetera", p. 280.

81. *Autobiography*, I, p. 256 [p. 258 – n.tr.].

82. Pentru influenţa hindusă în tinereţea lui Eliade, vezi, mai recent, Ţurcanu, „Southeast Europe", p. 242.

83. *Ibidem*, p. 246.

84. *Autobiography*, I, p. 246 [p. 249 – n.tr.].

85. *Jurnalul portughez*, I, pp. 270-271. Vezi şi Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*,

pp. 215-216.

86. Această misiune este descrisă, în acelaşi jurnal, ca descoperire a presocraticilor – adică a oamenilor primitivi – şi readucerea lor la viaţă. Vezi *Jurnalul portughez*, I, p. 284.

87. *No Souvenirs*, p. 189.

88. Vezi remarca lui Eliade despre o altă iubită pe care a avut-o în 1928, Rica: „Ştiam că o voi lăsa în urmă, că eu voi pleca înainte, singur” („Şantier”, în *Proză*, p. 362). *Cf*. descrierile relaţiilor protagonistului cu iubitele sale într-unul din primele lui romane, *Gaudeamus*. Această doamnă a fost identificată ca fiind Rica Botez, care a amintit despre relaţia ei cu Eliade într-un interviu acordat lui Handoca: *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, pp. 82-93.

89. Vezi şi Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, pp. 215-216, care menţionează modelarea de către Eliade a propriei sale vieţi.

90. „Podul”, în volumul *În curte la Dionis*, p. 202.

91. *Ibidem.*

92. *Ibidem*, p. 199.

93. *No Souvenirs*, p. 184 [p. 452 – n.tr.]. *Cf*. şi *Autobiography*, I, p. 153 [p. 158 – n.tr.].

94. Vezi *Autobiography*, I, p. 191.

95. *Ibidem*, pp. 189-190. Vezi şi Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, p. 47.

96. „Creating a Brahman: A Structural Approach to Religion”, în Robert B. Baird (ed.), *Methodological Issues in Religious Studies* (Chico, 1975), p. 55; vezi şi Dubuisson, *Mitologii*, p. 193.

97. *No Souvenirs*, p. 268 [p. 542 – n.tr.]. Pentru această dinamică, vezi şi discuţia din *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, citată *supra*, în Introducere.

98. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 276, şi articolul său „Mircea Eliade et la Tortue Borgne”, în Arcade-Manea-Stamatescu, *Homo Religiosus*, pp. 83-84; vezi şi Eliade, *Images and Symbols*, pp. 20-21 [pp. 23-24 – n.tr.].

99. Vezi şi Allen, *Myth and Religion*, pp. 268-269. Fără îndoială, Eliade era conştient de această problemă, dar a ales o altă abordare metodologică. Vezi, *e.g.*, Eliade, *Images and Symbols*, p. 163; idem, *Myths, Dreams, and Mysteries*, p. 118.

100. „*Memoriile* lui Mircea Eliade”, p. 211.

101. *Devarim be-Go: Explications and Implications* (Tel Aviv, 1976), p. 52 (în ebraică). Îi sunt recunoscător regretatului Leon Volovici, care mi-a atras atenţia asupra acestui fragment.

102. *Religion after Religion*, p. 59.

103. *Noaptea de Sânziene*, pp. 141, 476-477.

104. Despre căutarea de către Scholem a unor chei pentru înţelegerea Cabalei, vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 109-131.

105. Vezi *Images and Symbols*, p. 178 [pp. 220-221 – n.tr.].

106. Vezi introducerea lui Eliade la volumul său *Two Strange Tales*, p. X.

107. Vezi Allen, *Structure and Creativity*, pp. 130-133; idem, *Myth and Religion*, pp. 96-97, 110-113; şi Dubuisson, *Mitologii*, p. 305. Pentru *māyā* şi Varuna ca ambigue şi ambivalente, vezi Eliade, *History of Religious Ideas*, I, pp. 202-203 [*Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, pp. 187-188 – n.tr.].

108. Simion, *Nodurile şi semnele prozei*, p. 217.

109. Pentru interpretarea dată de Eliade lui Heidegger ca tratând camuflajul, vezi capitolul 3.

110. Articolul său „Supravieţuiri şi camuflaje ale miturilor”, inclus în volumul *Aspects du mythe*, pp. 197-231 [pp. 152-180 – n.tr.], tratează camuflarea unor mituri, dar numai pe scurt despre camuflarea sacrului, în timp ce în altă parte vorbeşte despre camuflarea artiştilor moderni; singura discuţie scurtă despre camuflaj, de la pp. 174-175, nu se referă, iarăşi, la nicio sursă specifică. Vezi Allen, *Myth and Religion*, pp. 269-290. Însă aici mă preocupă pertinenţa teoriei camuflării sacrului în banal în religie, nu în viaţa modernă într-o manieră mai difuză, care este un alt subiect.

111. *History of Religious Ideas*, I, p. 263 [p. 239 – n.tr.]: „sacralitatea este, întru câtva, «camuflată» în imediat, în «natural» şi în cotidian. […] Sacralizarea finitudinii existenţei umane şi a «banalităţii» vieţii «obişnuite» constituie un fenomen relativ frecvent în istoria religiilor”. Această afirmaţie aminteşte de cele scrise de el în ale sale *personalia* şi *literaria* citate mai sus. Aici avem un exemplu concret al unei tranziţii de la nişte puncte de vedere anterioare, exprimate în contexte neacademice, într-un text academic. Vezi şi următoarea notă de subsol.

112. *Ibidem*, p. 283 [p. 256 – n.tr.] – nu a fost dată nici măcar o singură referinţă la acele cazuri. Ar trebui menţionat, de asemenea, că în antologia lui Eliade *From Primitives to Zen*, în secţiunea intitulată „Omul şi sacrul” nu găsim niciun text şi nicio remarcă despre teoria camuflajului. Asta nu înseamnă că alţi cercetători, mai asidui decât mine, ai operei lui Eliade nu vor descoperi undeva în ale sale *academica* ceva mai multe referinţe la camuflarea sacrului – eu unul abia aştept să le citesc.

113. *Journal III*, p. 228 [p. 229 – n.tr.]. Vezi şi, *supra*, citatul din *ibidem*, pp. 220-221 [pp. 222-223 – n.tr.]. Totuşi, el a revenit la subiectul camuflajului şi în 1982, în *La umbra unui crin*.

Pentru alte recurenţe ale acestui subiect, vezi *No Souvenirs*, pp. 31, 205.

114. Vezi *History of Religious Ideas*, I, p. XVI.

115. Vezi Rennie, *Reconstructing Eliade*, pp. 215-230; şi Dancă, *Definitio sacri*, p. 219.

116. Combinarea unor elemente hinduse şi creştine în teoria lui Eliade despre camuflaj a fost subliniată de Lazu, „Dialectica sacrului”, ed. cit., pp. 110-116.

117. Vezi fragmentul autobiografic din 1953, tradus în *Imagination and Meaning*, pp. 123-124. Pentru originalul în limba română, vezi anexele la *Memorii* [pp. 520-536 – n.tr.].

118. *Ordeal by Labyrinth*, p. 139 [p. 120 – n.tr.], sublinierea în original. Vezi şi Eliade, *The Quest*, pp. 151, 155, 177.

119. Vezi, *e.g*, *Absorbing Perfections*, pp. 8-14, 184-185, 263-265, 280-283 [pp. 28-34, 205-206, 286-287 – n.tr.].

120. *Corespondenţă*, I, p. 112, subliniat în original. Vezi şi Acterian, *Cioran, Eliade, Ionesco*, pp. 50-51.

121. *Journal IV, 1979-1985*, trad. de Mac Linscott Ricketts (Chicago – Londra, 1990), pp. 111-112; *cf*. *History of Religious Ideas*, I, p. 176.

122. Vezi Paul Barbăneagră, *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului* (Iaşi, 2000), p. 199. Aici teoria lui Guénon o însoţeşte pe cea a lui Eliade.

123. Vezi Smith, *Map Is Not Territory*, pp. 88-103, 128.

124. Vezi în special Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 410-419; idem, *Meşterul Manole*, pp. 104-110; idem, *Zalmoxis*, pp. 183-187. Vezi şi Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, trad. de Maurice Freedman (Atlantic Highlands, 1988), p. 121; şi numeroasele mituri analizate de Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos and Society* (Cambridge, 1986); şi Idel, *Absorbing Perfections*, p. 99 [p. 120 – n.tr.].

125. Vezi Eliade, *Contributions à la philosophie de la Renaissance*, pp. 9-59; idem, *History of Religious Ideas*, III, pp. 251-255; idem, *The Sacred and the Profane*, p. 227; idem, *The Quest*, pp. 37-39; idem, *Ordeal by Labyrinth*, p. 20; idem, *Journal III*, p. 280. Vezi şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 138-140; Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 39-42, 112-115; Dudley, *Religion on Trial*, pp. 43-44; Dancă, *Definitio sacri*, pp. 47-54; Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 44; Dubuisson, *Mitologii*, pp. 275, 279, 294, 297-299, 310, n. 25; Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 42-47. Ar trebui menţionat faptul că o tendinţă puternică spre ocultism este evidentă într-un text scris destul de devreme, la sfârşitul liceului, „Ştiinţă şi ocultism”, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, pp. 246-247, de care ne-am ocupat în Introducere şi la care vom reveni în capitolele 2 şi 5.

126. Vezi *The Quest*, pp. 55-57. Au existat totuşi apeluri europene anterioare pentru integrarea Indiei în Europa, ca acela al lui Schopenhauer. Vezi *infra*, capitolul 5.

127. Vezi *ibidem*, pp. 1-11; Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 108; Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 443-446.

128. Vezi Wasserstrom, *Religion after Religion*.

129. Vezi cartea mea *Ascensions on High*, pp. 216-228 [pp. 359-377 – n.tr.]; şi *infra*, capitolul 7. Vreau să subliniez faptul că nu recomand extrapolarea, pornind de la analizele mele asupra vicisitudinilor cercetării ştiinţifice a sacrului camuflat, la niciun alt subiect din opera lui Eliade.

130. Vezi în special ceea ce a scris în *Journal III*, p. 277.

131. *Cf*. distincţia lui Sorin Alexandrescu între literar ca imaginativ şi academic ca reparator şi critic, în „Mircea Eliade, la narrazione contra il significato”, în Mincu-Scagno, *Mircea Eliade e l'Italia*, p. 311.

132. Vezi *Journal III*, p. 277. Vezi şi *supra*, Introducerea.

133. Despre posibilitatea de a transcende condiţia umană prin recurgerea la tehnici yoga, vezi Eliade, *Yoga*, pp. 85-90, 313-318, 339-341, şi câteva remarci de-a lungul literaturii sale memorialistice. În unele cazuri, în romanul său *Maitreyi*, Eliade relatează că Maitreyi îl privea ca pe un zeu. Pentru centralitatea conceptului de theosis în creştinismul ortodox, vezi Eliade, *History of Religious Ideas*, III, p. 217 [p. 191 – n.tr.].

134. *Yoga*, p. 90 [p. 85 – n.tr.].

135. „Omul care a voit să tacă”, în *Maddalena*, p. 130.

136. *Solilocvii*, pp. 60-61.

137. *Ibidem*, p. 61.

138. „Şantier”, în *Proză*, p. 409.

1* *Memorii*, I, p. 355 (n.tr.).

Capitolul 2

Androgin, totalitate şi reintegrare

Androginul – simbol al integralităţii şi perfecţiunii

Puţine teme în istoria religiei au fascinat atât de mulţi cercetători ai religiei ca androginul. Unele studii îl consideră un arhetip, iar altele nu[1]. În două cazuri importante, androginul este înţeles ca reprezentând schematic conceptul sau starea de integralitate. Acesta este cazul, într-o manieră accentuată, în scrierile lui Eliade şi în cele ale lui Carl G. Jung[2], precum şi ale multora dintre discipolii lor. Ca figuri intelectuale dominante, ambii gânditori şi-au extins interesele dincolo de formele clasice ale tradiţiei iudeo-creştine, integrând în scrierile şi în gândirea lor conţinuturile unor literaturi şi moduri de gândire care erau marginale în cultura europeană. Jung a dezvoltat treptat teoria sa despre arhetipuri, iar în cadrul ei, androginul – sau hermafroditul, cum prefera el să-l numească –, înţeles ca referindu-se la uniunea contrariilor (sau ceea ce el numea conjuncţie) care are loc în interiorul psihicului individual[3]. În cadrul acestei înţelegeri a conceptului de integralitate individuală ca uniune între contrarii, bazată în cea mai mare parte pe filosofia chineză şi texte alchimice, el a citat ulterior şi mai multe texte cabalistice, extrase de fapt din traduceri latine, şi, într-un fel, o interpretare a unor texte cabalistice dată de cabalişti creştini şi publicată la sfârşitul secolului al XVII-lea ca o colecţie voluminoasă cunoscută drept *Kabbala Denudata*, realizată de Knorr von Rosenroth, care era şi alchimist[4]. De asemenea, încrederea puternică a lui Jung în scrierile lui Arthur Waite despre Cabală nu adaugă nimic la acurateţea informaţiei, deoarece Waite era un soi de figură ezoterică modernă, care oferea viziuni sintetice bazate pe diferite tipuri de cunoaştere.

Pentru Jung, expresiile hermafrodite sunt mai curând reflecţii ale unor evoluţii interioare, semne ale unui progres spiritual, decât simbolul unei forme de comportament, aşa cum vom vedea mai jos în cazul Cabalei. Psihanalistul elveţian îl concepea pe androginul Adam ca exprimând o formă de totalitate[5]. Originea platonică a viziunii lui Jung despre hermafrodit ca perfecţiune este evidentă, de

vreme ce a utilizat pentru Sine imaginea sferei. Aşa cum a formulat el în contextul lui Anthropos sau a hermafroditului: „Sinele vrea să devină manifest în muncă, iar din această cauză opera (*opus*) este un proces de individuaţie, o devenire a sinelui. Sinele este omul total, atemporal şi, ca atare, corespunde fiinţei originare sferice, bisexuale”[6]. De fapt, discutând un stadiu anterior al procesului spiritual, Jung spune: „Imaginile noastre despre *coniunctio* trebuie înţelese în acest sens: uniunea în plan biologic este un simbol al acelei *unio oppositorum*, la cel mai înalt grad al ei”[7]. Este inutil să mai spun că Jung şi-a conceput înţelegerea semnificaţiei androginiei ca fiind universală[8] – şi, în general, teoria sa ca o ştiinţă[9].

Independent de teoria lui Jung despre arhetipuri şi în termeni absolut similari, aflăm de la Eliade, în studiul său *Mituri, vise şi mistere*, că „androginia este o formulă arhaică şi universală pentru a exprima *totalitatea*, coincidenţa contrariilor, *coincidentia oppositorum*. [...] simbolizează [...] perfecţiunea [...] Fiinţele Supreme”[10]. Ipoteza de bază este aceea că androginul indică o fiinţă umană integrată, considerată perfectă[11]. Într-un fel, această abordare este o viziune esenţialmente platonică, întrucât starea androgină iniţială se presupune a fi recuperată prin uniunea dintre cele două părţi ale sferei divizate. Atât miticul Adam din *Facerea* 1, dinainte de divizare, cât şi androginul sferic al lui Platon sunt concepuţi de Eliade ca figuri ideale, simboluri ale unei stări care ar trebui recuperate printr-o dezvoltare spirituală ce va anihila separarea prezentă şi va estompa diferenţele dintre sexe. Esenţială pentru înţelegerea analizei mele de mai jos este apariţia termenului „universal”. Această natură universală este legată de ceea ce eu numesc o ipoteză de stabilitate, adică existenţa unei semnificaţii fundamentale, subiacentă diferitelor versiuni ale temei în diferitele culturi. De altfel, potrivit lui Eliade, acesta este şi un simbol arhaic.

Se poate pune întrebarea: De ce a avut atât de mult succes această impunere a interpretării date de Platon androginiei, ca explicând unitatea perfectă originară şi deci atracţia erotică ulterioară dintre cele două sexe? Aş dori să ofer două răspunsuri, care sunt interdependente: în primul rând, spre deosebire de alte cazuri în care este discutată androginia, Platon a oferit un sens explicit şi destul de elaborat pentru mitul istorisit; iar în al doilea rând, situaţia de bază existentă în mitul platonic, omul divizat, a fost asociată cu teologia religioasă dominantă, creştinismul, cu doctrina sa despre umanitatea decăzută şi, implicit, cu antropologia. În ambele cazuri, există o divinitate care-l pedepseşte pe om, iar divizarea este concepută ca făcând parte din starea precară a omului, şi anume din cădere. Implicit, Platon a fost înţeles ca oferind un răspuns la chestiunea care preocupă unele minţi moderne cu orientare spirituală nemulţumite de soluţiile oferite de religiile istorice: Ce se poate face în situaţia actuală de cădere, adică cum este posibil să realizăm perfecţiunea prin (re)integrare? În plus, repetarea mitului lui Platon în cultura occidentală într-o varietate de forme a creat sentimentul că androginul are un singur înţeles specific. Este cazul unora dintre gânditorii gnostici, neoplatonici şi ermetici, al unor mistici creştini ca Ioan Scotus Eriugena, Jakob Böhme, Emanuel Swedenborg (iar sub influenţa lui, William Blake şi Balzac), Franz von Baader şi shakerii,

iar mai recent, al lui Schleiermacher şi Nietzsche şi al gânditorilor mistici ruşi care au adoptat şi dezvoltat abordări sofiologico-mistice, precum Vladimir S. Soloviov şi Nikolai Berdiaev, şi al unor teosofi ca Rudolf Steiner, pentru a da doar câteva exemple remarcabile.

Mai mult decât atât, este plauzibil ca unele dintre discuţiile cabalistice să fi contribuit la apariţia discuţiilor despre polii distincţi sexual în fiecare dintre cele două sexe, aşa cum le regăsim la ocultiştii europeni din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea, distincţii discutate pe larg în special în studiile lui Antoine Faivre[12]. Dar toate acestea fac parte din ceea ce poate fi numită tradiţia platonic-creştină, ce ar putea fi descrisă ca eurocentrică şi a fost înţeleasă ca ocupându-se cu problemele spirituale independente de circumstanţe, astfel încât o anumită preocupare platonic-creştină a fost imaginată ca reprezentând o semnificaţie universală. Referirea însăşi la conceptul de arhetip este de extracţie platonică, presupunând atât o viziune a realităţii în general, cât şi o sursă şi un sens comun pentru toate expresiile umane ale unei dualităţi corporale. Ar trebui menţionat că, deşi se ocupă şi el de arhetipul androginului, ultimul eseu al lui Elémire Zolla pe această temă a fost mult mai puţin tentat să adopte o viziune uniformă şi clară asupra semnificaţiei sale, preferând să spună despre el că exprimă ambiguitate şi indeterminare sexuală[13].

Androginul în opera ştiinţifică (*academica*) a lui Eliade: un inventar provizoriu

Începând cu anul 1938, în multe dintre scrierile sale despre religie, Eliade a revenit la semnificaţia pe care o discernea în diversele mituri ale androginului, o temă care înglobează, conform interpretărilor sale, unele dintre cele mai importante idealuri ale religiilor arhaice. Ca urmare, cercetarea domeniului a început să abordeze această temă[14], care este centrală pentru viziunea lui Eliade asupra religiei, iar această cercetare a reverberat în mod semnificativ în teoriile altor specialişti care nu se ocupă de gândirea lui Eliade *per se*[15]. De fapt, Eliade reiterează unele discuţii existente în scrierile unor teosofi şi ocultişti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea care au influenţat anumite figuri de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din secolul XX, cu ale căror scrieri era familiarizat.

Voi încerca să abordez subiectul androginiei într-o manieră mult mai detaliată decât s-a făcut până acum. Pe de o parte, luând în considerare centralitatea unora dintre primele abordări româneşti ale subiectului la Eliade, le compar cu diferitele versiuni mai târzii ale acestor tratamente, studiind schimbările; pe de altă parte, voi analiza anumite surse invocate de el şi interpretarea pe care a dat-o unora dintre ele, pentru a-şi articula propria-i înţelegere a

androginului ca arhetip. Teza mea va fi aceea că, în discuţiile importante ale temei în debutul lui Eliade, el a fost influenţat de anumite teme cabalistice care mai târziu au fost eliminate din prezentările sale, din motive pe care le voi sugera mai jos. Metodologic, voi adopta abordarea stipulată de Eliade însuşi şi utilizată şi de alţi cercetători, care presupun că pentru a-l înţelege mai bine trebuie să luăm în considerare cele trei tipuri majore ale operei sale, academic, literar şi biografic, pe care le-am menţionat în Introducere.

În acest sens, permiteţi-mi să încep prin a cartografia principalii paşi ai discuţiilor sale academice pe această temă, să abordez apoi expresiile literare pertinente şi, în final, câteva dintre datele sale biografice importante. Voi încerca să epuizez mai jos discuţiile scurte, adică prima şi ultima, [A] şi [F], în timp ce eseurile mai lungi în limba română, variantele [B] şi [C], în limba franceză [D] şi în franceză/engleză [E] vor fi tratate în următoarele două secţiuni.

[A] În martie 1938, Eliade a publicat în limba română un scurt eseu intitulat „Alegorie sau «limbaj secret»?”, care tratează în prima parte natura mistică a conţinutului *Cântării Cântărilor*[16] din Biblie. Posibila contribuţie a acestui eseu (care are de fapt o versiune mult anterioară, mai puţin relevantă pentru discuţia noastră de mai jos) la înţelegerea unora dintre primele surse ale lui Eliade şi a modului în care le-a tratat el nu a fost încă recunoscută de specialişti şi tocmai de aceea îmi voi începe investigaţia cu o descriere mai detaliată a unora dintre conţinuturile ei. Eliade citează o declaraţie zoharică potrivit căreia (citez din textul său românesc): „Trebuie ca omul să se sanctifice înainte de unirea conjugală, pentru ca pruncul care se va naşte să aibă figura completă... Forma omului corespunde formei cereşti”[17]. Textul zoharic este extras din cartea lui Paul Vulliaud *La Cantique des Cantiques d’après la tradition juive*[18]. Autorul francez, care aparţine unei tradiţii de ocultişti francezi, l-a fascinat pe Eliade timp de mulţi ani şi, aşa cum a subliniat Wasserstrom, Eliade a vizitat casa lui Vulliaud în Franţa şi a scris chiar o prefaţă pentru una dintre cărţile lui[19]. De fapt, amploarea influenţei sale asupra lui Eliade, în măsura în care sunt în cauză şi alte subiecte, necesită încă o analiză specială[20].

În nota de subsol la fragmentul zoharic citat mai sus Eliade scria:

> Expresia „pentru ca pruncul să aibă figura completă” se referă, fără îndoială, la „omul întreg”[21], androginul, idealul tuturor tradiţiilor metafizice şi religioase. Nenumărate sunt referinţele, în *Zohar*[22], la „omul originar”, care cuprinde femeia şi bărbatul perfect contopiţi într-un singur corp şi cu un singur suflet (ca Adam, înainte de a fi fost „creată” Eva din coasta sa).

Termenul „androgin”, ca şi ipoteza contopirii masculinului şi femininului într-un singur trup şi

un singur suflet nu se regăsesc în textul zoharic şi, după părerea mea, ele nu reflectă o lectură plauzibilă a gândirii zoharice. Însă afirmaţia lui Vulliaud referitoare la uniunea totală provine dintr-un fragment existent în cartea unui autor ocultist, lyonezul Antoine Blanc de Saint-Bonnet, un discipol al lui Swedenborg, citat la rându-i cuvânt cu cuvânt de Vulliaud, cu o pagină mai înainte de fragmentul zoharic de mai sus, unde, la sfârşitul citatului, se spune: „L'homme mâle et l'homme femelle sont constitués de telles sorte qu'ils doivent devenir un seul homme, ou plutôt une seule âme: et quand ils sont devenus un, il sont l'homme complet”[1*] [23]. Aceasta face parte dintr-o expunere lungă a unei înţelegeri creştine a relaţiilor dintre bărbat şi femeie, citată de Vulliaud, care culminează într-un fragment necitat de Vulliaud, dar care urmează citatului francez prezentat anterior: „Car ni «l'homme n'est point sans la femme», ni «la femme n'est point sans l'homme» dit S. Paul[24]. Sans cette union, ils sont deux; chacun se sent comme un être divisé”[2*] [25]. Astfel, fragmentul citat de Vulliaud din compatriotul său lyonez mai vârstnic nu are nicio legătură cu Cabala, cel puţin nu în mod explicit, ci este o frumoasă interpretare catolică, mistică, a unei viziuni atribuite – problematic, trebuie s-o spun – Sfântului Pavel, combinată cu o viziune a reintegrării unităţii pierdute, provenită cel mai probabil dintr-o tradiţie ocultistă anterioară[26]. Totuşi, imediat după fragmentul pe care-l citează din Saint-Bonnet[27], aşa cum l-am prezentat mai sus (fără a-l menţiona însă pe Sf. Pavel), Vulliaud scrie: „La citation serait interminable. On se rappelle les textes identiques de la Kabbalah”[3*] [28]. Şi, într-adevăr, Vulliaud prezintă imediat după aceea o serie de texte zoharice care tratează, de fapt, uniunea conjugală dintre bărbat şi femeie, fără a se referi la pierderea sexelor lor.

Citindu-l pe Vulliaud, foarte tânărul Eliade a fost impresionat de afirmaţiile ocultistului francez referitoare la concordanţa dintre Cabală şi fragmentul din Saint-Bonnet şi, la rândul său, a prezentat *Zoharul* ca şi cum acesta ar fi tratat uniunea strânsă a celor două sexe, ce culminează cu a deveni un singur trup. Apoi, pe baza neînţelegerii create de afirmaţia lui Vulliaud, Eliade a introdus conceptul de contopire[29] a celor două corpuri, care, la rându-i, a atras o lectură într-o notă puternic androgină a sursei zoharice. Desigur, o astfel de lectură androgină nu se regăseşte explicit nici în interpretarea lui Saint-Bonnet, nici în cea a lui Vulliaud, care n-a utilizat acest termen, cel puţin nu în acest context şi cu atât mai puţin în sursa zoharică. În acest context ar trebui subliniată importanta observaţie a lui Wasserstrom în privinţa contribuţiei Cabalei creştine la înţelegerea conceptului de reintegrare a întregii fiinţe[30]. El a subliniat referirea comună, a lui Scholem şi Eliade deopotrivă, la conceptul de reintegrare a întregii fiinţe, care provine de la ocultistul de la mijlocul veacului al XVIII-lea Martines de Pasqually (cca 1725-1774), originar probabil din Marrano. Despre viziunile acestuia, Eliade scrie că „este suficient să spunem că pentru el scopul iniţierii era reintegrarea omului în «privilegiile adamice» pierdute, adică recăpătarea condiţiei primordiale de «oameni-zei, creaţi după imaginea lui Dumnezeu»”[31]. Însă în interpretarea idiosincrasică a lui Eliade, fragmentele zoharice care discută despre mariaj au devenit o urmărire a unei reintegrări în

androginie. Înainte de fragmentul despre *Zohar*, Eliade scria: „Dragostea şi căsătoria sunt şi astăzi, în unele societăţi umane extraeuropene, *ritualuri* şi *valorificări metafizice* ale existenţei. [...] Chiar fizica amorului are un caracter ceremonial, prin care omul se integrează în ritmurile cosmice”[32].

Astfel, pretinsul stadiu zoharic „androgin” este invocat pentru a exemplifica experienţa integrării în ritmurile cosmice prin dragoste sau căsătorie. Ipoteza lui Eliade este că, potrivit *Zoharului*, căsătoria este descrisă ca o întoarcere la starea adamică, deci la androginie. Nu ştiu de ce Eliade presupune că textele zoharice se referă la integrarea în ritmurile cosmice, chiar dacă lectura *Zoharului* ne lasă să presupunem că iubirea umană sexuală imită raporturile sexuale divine şi are totodată un impact asupra lor. Această scurtă discuţie conţine prima conexiune disponibilă dintre starea de androginie şi integrarea într-o situaţie mai largă, care este nucleul discuţiilor lui Eliade de mai târziu despre androgin. Dacă nu mă înşel, se pare că lectura eliadescă a *Zoharului*, mediată, aşa cum am văzut mai sus, de ocultişti şi ezoterici, conţine primul document textual care ilustrează modul în care Eliade valorifică androginia ca un simbol principal pentru o transformare legată de reintegrare[33].

Ca să rezum importanţa acestei scurte discuţii găsite în eseul lui Eliade din 1938: el se referă aici pentru prima oară în scrierile sale – din câte ştiu – la conceptul de androgin ca „ideal al tuturor tradiţiilor metafizice şi religioase”, iar aceasta o face pe baza a ceea ce el considera a fi un fragment zoharic. Această abordare, care caută o tradiţie unificatoare persistentă, devine un model al discuţiilor eliadeşti de mai târziu despre androgin, chiar dacă nu mai este menţionată din nou cartea *Zoharului*.

[B] În ianuarie 1940, Eliade a publicat în periodicul *Universul literar* un mic text intitulat „În căutarea lui Adam”. Fiind scris în limba română pentru un public mai larg, textul are puţine note de subsol[34]. Această scurtă referire face parte dintr-o lungă serie care abordează chestiuni conexe, cum ar fi „Adam şi Eva”, „Adam şi Golgota” şi androginul din nuvela lui Balzac *Seraphita*, care au fost publicate înainte şi după acest text, în acelaşi periodic. Este vorba despre o serie de eseuri care nu trebuiau neapărat unificate, iar citindu-le nu aveai sentimentul că un text n-ar putea fi înţeles fără a le citi pe celelalte. Deşi unele eseuri tratează dualităţi referitoare la zei şi oameni, această dualitate nu este în mod necesar o chestiune de polaritate sexuală. Contextul acestei scrieri, precum şi elaborarea ei în [C] vor fi discutate *infra*, în secţiunea 3.

[C] În partea a doua a anului 1942, întreaga serie de articole menţionată mai sus a fost retipărită în limba română, la Bucureşti, sub forma unei broşuri intitulate *Mitul reintegrării*[35]. Aici, materialul este prezentat într-o manieră relativ mai unificată şi este însoţit de mai multe note de subsol, iar câteva fragmente, puţine, au fost adăugate la versiunea [B]. În această variantă, eseurile

publicate anterior fac parte dintr-o viziune mai accentuată, care tratează ceea ce Eliade descrie acum emfatic drept „mitul reintegrării". Este un titlu lax, care nu reprezintă decât o parte dintre eseuri, dar dă impresia că există o temă principală, unificatoare, a cărţii. Acest mit pare a fi reprezentat de totalizarea binelui şi a răului sau a sacrului şi a profanului, care constituie o paralelă la totalizarea legată de androgin, adică de bărbat şi femeie, şi care conferă o anumită formă de unitate, aşa cum o atestă titlul care pune accentul pe „mit". Astfel, androginia sau androginizarea face parte dintr-un complex mitic mai larg, al reintegrării unor lucruri care au fost divizate în polarităţi şi sunt reunite pentru a reconstrui perfecţiunea primordială. De astă dată, eseul în căutarea lui Adam este intitulat „Arhetipul androgin". Lucrarea de reeditare a materialului care vizează transformarea eseurilor distincte într-un volum mai integrat a fost făcută, în cea mai mare parte, la Lisabona, când Eliade era ataşat cultural al României în Portugalia. Eliade o descrie doar ca pe o „mică încercare"[36].

[D] La conferinţa Eranos de la Ascona, în Elveţia, Eliade a rostit un discurs care a fost publicat în limba franceză, în *Eranos Jahrbuch* din 1958, sub titlul „La *coincidentia oppositorum* et le mystère de la totalité". El acoperă câteva dintre subiectele abordate în eseurile reunite în *Mitul reintegrării*[37]. Conţinutul său va fi discutat în secţiunea 3.

[E] Conferinţa Eranos a fost uşor amplificată, atât în privinţa textului, cât şi a notelor, şi republicată în limba franceză în 1962 în cadrul culegerii *Méphistophélès et l'androgyne*[38]. Dualitatea conţinutului reflectat în titlu reflectă mai bine conţinutul eseurilor, întrucât discuţiile sale despre Faust şi Mefistofel nu presupun o androginie. Această versiune în limba franceză a fost tradusă în engleză în culegerea de articole *The Two and the One*, publicată în 1965[39]. Această variantă este cea mai cunoscută şi multe dintre descrierile viziunii lui Eliade despre androgin se bazează pe ea.

[F] În *The Encyclopedia of Religion* a lui Eliade, articolul despre androgin a fost semnat de Eliade însuşi, împreună cu Wendy Doniger O'Flaherty[40]. Este un text mai sofisticat din punct de vedere conceptual, bazat pe o nouă distincţie între androginia separată şi fuzionată, existentă cu câţiva ani mai înainte în cartea lui Doniger O'Flaherty[41], dar conţinutul lui mai larg nu cade sub incidenţa preocupărilor mele de aici, cu excepţia repetării unora dintre punctele sale de vedere mai vechi, în special a celor din *The Two and the One*[42]. Astfel, de exemplu, aflăm că:

În mitologia misticismului, totuşi, haosul este pozitiv; dorinţa de a se recontopi în haos este

scopul existenţei umane, suprema integrare la care aspiră cineva. În multe ritualuri, de asemenea, androginul este „o restaurare simbolică a «haosului», a unităţii nediferenţiate care a precedat Creaţia, iar această întoarcere la indistinct se traduce printr-o supremă regenerare, printr-o prodigioasă sporire a puterii”[43].

În *Enciclopedie*, androginia lui Adam potrivit Bibliei şi midraşului sunt succint menţionate, dar încă o dată, nu sunt menţionate nici *Zoharul*, nici Cabala în forma ei evreiască, cea mai importantă literatură, cu bogatul ei repertoriu de concepte şi abordări diferite ale androginului[44]. S-ar cuveni să menţionăm că, în pofida existenţei acestui articol din *Enciclopedie*, pentru o lungă perioadă din cariera sa, mai precis între 1958 şi 1986, Eliade nu a revenit într-o manieră semnificativă la subiectul androginiei, care îl fascinase atât de mult în etapa anterioară a vieţii sale. Se pare că varianta [E] reprezintă cel mai lung şi mai reprezentativ tratament al temei pe care o examinăm aici.

Primele cinci versiuni fac parte dintr-o creştere a unui mic nucleu care fusese deja formulat în 1938, dar, aşa cum vom vedea mai jos, aici nu vorbim doar despre o adăugare de material suplimentar la versiunile anterioare, ci şi despre sustragerea din versiunile franco-engleze a unor surse utilizate în cele două versiuni româneşti anterioare. Pe lângă aceste abordări, tema a fost tratată mai succint şi în celelalte scrieri ale sale[45]. Astfel, în pofida fluidităţii textuale foarte importante, datorată deopotrivă dimensiunii lărgite şi traducerii dintr-o limbă în alta, fluiditatea conceptuală este relativ scăzută.

Primele conceptualizări ale androginului în două eseuri româneşti

Permiteţi-mi să mă opresc acum la cele două versiuni româneşti [B] şi [C], mai puţin cunoscute în studiile occidentale, care mizează mai mult pe [D] şi [F]. Care sunt principalele afirmaţii ale lui Eliade în nucleul anterior, formulat în cele două versiuni româneşti? Aş dori să rezum afirmaţiile versiunilor [B] şi [C]:

1. Mitul androginului se regăseşte în cele trei tradiţii mistice ale religiilor monoteiste, ca o tradiţie secretă exprimată în alegorii şi simboluri, şi tot în acest mod ar trebui înţeleasă şi alchimia.

2. Secretul este legat de „faptul” că aceste tradiţii mistice au fost concepute ca fiind eretice, precum şi pentru că mitul provine din gnosticismul greco-creştin, care a moştenit această viziune din surse mult mai vechi, datând cu un mileniu înaintea religiilor monoteiste. Gnosticismul era el însuşi o mişcare secret-ocultă bazată pe ritualuri de iniţiere. Potrivit lui Eliade, mitul androginului ocupă un loc central în gnosticism, iar el citează trei exemple din texte gnostice, ca fiind conservate de Părinţii Bisericii: din *Evanghelia Egiptenilor*, citată în Clement Alexandrinul; din Simon Magul, ca fiind păstrat de Sf. Hipolit; şi din şcoala gnostică a naasenilor.

3. Eliade afirmă că androginul este un simbol al perfecţiunii umane şi că realizarea unei asemenea perfecţiuni este fondată pe transcenderea polarităţii sexuale şi întoarcerea la stadiul primordial, la o situaţie amorfă şi nedeterminată, la care el se referă în mod explicit ca la o reintegrare sau „totalizare”.

4. Această întoarcere este comparată cu pierderea sau absorbţia misticilor înăuntrul divinităţii sau cu starea de impasibilitate şi detaşare, „ca pietrele”, a asceţilor hinduşi. Acesta este rezultatul setei de abolire a condiţiei umane, o pretenţie care traversează opera lui Eliade în general.

5. Acest mod de a înţelege androginul se consideră că este împărtăşit de persoane de-a lungul mileniilor şi în religii diferite şi conceput ca un „arhetip”.

6. În anumite tradiţii evreieşti, Adam era considerat bisexual, deci o fiinţă nedeterminată, iar reintegrarea este fondată pe o întoarcere la o stare adamică[46].

7. Eliade menţionează explicit interesul manifestat faţă de subiectul androginiei de Jakob Böhme, E. Swedenborg şi F. von Baader, înscriindu-se astfel el însuşi în seria gânditorilor ocultişti[47].

În versiunea românească lărgită [C], Eliade a adăugat câteva însemnări şi note de subsol, precum şi câteva paragrafe, care nu transformă foarte mult versiunea anterioară. Totuşi, printre cele mai semnificative schimbări pe care le putem menţiona este referirea la Filon şi creştinismul timpuriu, ca expresie a unei viziuni androgine în figura Logosului. Acum, reintegrarea este descrisă ca având loc în sânul „totalităţii preexistente a Logosului”, în cadrul unui program care cuprinde trei etape:

1. Logosul preexistent ca realitate totală, universală sau divină;

2. Căderea sau fărâmiţarea şi corolarul ei, suferinţa;

3. Mântuitorul reintegrează în totalitatea sa întreaga existenţă, diferenţiată în vieţi individuale[48].

În mod curios, această triplă dramă, care combină evenimente cosmice şi individuale, nu apare în variantele ulterioare ale discuţiei lui Eliade despre reintegrare. Aceste adăugiri creează o

tensiune între afirmaţiile din versiunea [B] cu privire la dimensiunile subversive ale tradiţiilor secrete şi afirmaţia din [C] că Filon şi Pavel au adoptat abordări androgine. Este dificil să vedem în aceste două figuri gnostici ascunşi şi figuri marginale în istoria tradiţiilor monoteiste.

Regresiunea la totalitatea amorfă este descrisă acum ca având un sens „mai adânc, metafizic". Potrivit lui Eliade, reintegrarea spirituală a fost formulată „uneori în termeni mitici, alteori în termeni teologici"[49].

În cele două versiuni româneşti, Eliade se referă la tradiţia mistică evreiască şi face câteva observaţii în acest context. În comparaţie atât cu misticismul creştin, cât şi cu cel musulman, el acordă mai mult spaţiu materialului evreiesc şi, urmând evaluările din varianta [B], scrie:

> Mitul androginului a fost de asemenea activ în Cabala, deşi aceste texte de o extraordinară dificultate circulau în cercuri foarte restrânse de învăţaţi şi mistici evrei. *Zoharul* (III, 5a, 18b etc.) păstrează chiar o interpretare „maritală" a mitului androginului: omul nu devine cu adevărat om (adică om originar) decât când realizează pe pământ unirea conjugală. Este un ecou al străvechii funcţiuni mistice a căsătoriei: desăvârşirea individului prin totalizare. Dar toată Cabala e întemeiată pe omologarea om-Dumnezeu, şi nunta omenească nu este pentru mistica iudaică (în majoritate, comentarii oculte la Cântarea Cântărilor)[50] decât o palidă imagine a unirii lui Israel cu Dumnezeu. Vom vedea că mitul androginului e şi mai clar la începuturile iudaismului, Adam fiind conceput ca androgin[51].

Într-adevăr, aşa cum a promis, el revine la chestiunea androginiei lui Adam într-un alt eseu, publicat tot în ianuarie 1940, în aceeaşi revistă, intitulat „Adam şi Eva"[52]. Aici, pe baza unor studii cu privire la interpretarea *Facerii* 1.27 şi pe baza unor interpretări midraşice ale versetului, el îl descrie pe Adam ca o fiinţă androgină. El afirmă că oamenii primordiali din multe culturi au fost întotdeauna descrişi astfel, minimizând importanţa pretenţiei unuia dintre specialişti[53], care a propus să se vadă aici o influenţă indo-europeană asupra versiunii semite a acestui mit, argumentând că tema primului om androgin este mult prea larg răspândită pentru adoptarea unei astfel de soluţii[54]. Eliade adoptă în schimb propunerea unui alt savant, care sugera modificarea textului ebraic al *Facerii* 1.27, de la versiunea tradiţională *'otham*, adică „pe ei", la *'oto*, adică „pe el", presupunând deci că în acest verset Creaţia se referă numai la bărbatul singur, iar nu la bărbat şi la femeie împreună[55]. Iar asta pentru a obţine de la versetul biblic o interpretare clar androgină[56]. Cât despre „omologizare", acest termen este sinonim cu universul corespondenţelor, pe care Eliade crede că îl descoperă *homo religiosus* între diversele planuri ale realităţii[57].

În versiunile precedente ale eseului despre androgin, Eliade prezintă importanţa orgiei rituale

ca unul dintre mijloacele de a atinge starea de totalizare sau androginizare, o chestiune care îl va preocupa adesea mai târziu în studiile sale de specialitate[58]. Deşi aceasta nu este singura cale spre reintegrare – cealaltă ar fi yoga[59] –, Eliade presupune că prin intermediul orgiei intenţia era de a se obţine

> „totalizarea" binelui şi răului, aceeaşi coincidenţă a sacrului cu profanul, contopire definitivă a contrariilor, anularea condiţiei umane printr-o regresiune în nediferenţiat, în amorf. „Schimbarea veşmintelor" se încadrează perfect în experienţa orgiastică. Pentru că şi androginismul este o contopire a contrariilor *în acelaşi individ*[60].

El consideră tipul de religiozitate care urmăreşte reintegrarea o formă de constantă în religie şi scrie: „Tipul ideal de umanitate pe care l-au visat şi Platon, şi gnosticii, şi misticii Evului Mediu, şi romanticii germani – îl visează şi îl realizează, prin mijloace rituale rudimentare, «sălbaticii» din ziua de azi"[61]. În *Mitul reintegrării*, el repetă viziunea ce se găsea în eseul anterior despre limbajul secret în privinţa dimensiunii rituale a iubirii[62]. Şi aici [C] el utilizează conceptul de contopire[63].

Astfel, Eliade adoptă o abordare care concepe androginia ca fiind deopotrivă o tradiţie foarte veche şi una care inspiră căutarea de secole a perfecţiunii în forma androginiei. Această perfecţiune este prezentată de el nu doar ca un mit sau un ideal, ci ca un subiect major, care este însoţit de ritualuri de androginizare[64]. Eliade presupune că perfecţiunea era imaginată ca incluzând idealul androginiei şi actele menite să-l pună în aplicare, atât la începuturile Antichităţii şi în Evul Mediu, cât şi mult mai devreme, în tradiţiile arhaice. Putem deci să discernem, în maniera în care este abordată tema androginiei, că avem aici primul exemplu semnificativ al metodei care va inspira întregul proiect al lui Eliade în anii ce vor urma: importanţa unei religii primordiale şi repetarea actelor sau ritualurilor antice pentru a recupera perfecţiunea pierdută.

Pentru a rezuma versiunile româneşti: ele sunt fondate pe ipoteza că tradiţiile despre androgin sunt foarte vechi, au fost transmise oral şi au ajuns la anumite surse gnostice care au influenţat cele trei tradiţii secrete principale, iar din aceste tradiţii medievale, gânditori moderni ca Swedenborg şi, sub influenţa lui, chiar Goethe şi Balzac s-au inspirat pentru compoziţiile lor literare. Potrivit celui de-al doilea text, intitulat „Adam şi Eva", o viziune ideală a lui Adam, ca şi cum ar cuprinde o structură androgină, a repercutat în surse midraşice. În cel puţin două locuri din aceste eseuri, Eliade se referă în mod clar la coincidenţa contrariilor, deşi acest concept nu joacă un rol central în eseurile româneşti[65].

Dar ce anume este nou în versiunile ulterioare ale primelor variante româneşti? Mai întâi, accentul mai puternic pus pe *coincidentia oppositorum*, ca unul dintre cele mai importante aspecte

ale totalităţii, şi, într-o anumită măsură, apariţia unei afirmaţii cu privire la afinităţile dintre practicile orgiastice şi realizarea reintegrării. Cu toate acestea, Eliade este mult mai puţin interesat de integrarea religiei în istoria filosofiei occidentale decât de un moment arhaic preistoric care reverberează în filosofie.

Conferinţa Eranos şi versiunea ei ulterioară

Textul rostit de Eliade la conferinţa Eranos de la Ascona despre androgin a fost publicat în limba franceză în 1958 sub titlul „*La coincidentia oppositorum* et le mystère de la totalité”. Se pare că planul de a publica în franceză o versiune mai elaborată a celei de-a doua versiuni româneşti poate fi datat încă din februarie 1943, cum aflăm dintr-o scrisoare adresată de Eliade unui prieten din România, filosoful Constantin Noica, cel care s-a îngrijit de publicarea cărţilor sale la Bucureşti[66]. În această variantă franceză mult mai târzie, el a prezentat majoritatea subiectelor existente deja în seria de publicaţii retipărite în *Mitul reintegrării*, dar maniera în care a fost reprezentat materialul şi decizia în privinţa părţilor care trebuiau eliminate din materialul citat anterior au generat o expunere foarte diferită, deşi mesajul iniţial a rămas în esenţă acelaşi. Eliade excludea teoria transmiterii secrete, referirile la cele trei tradiţii mistice şi orice discuţie despre Adam ca androgin, citând în schimb alte materiale, pe care nu le menţionase înainte în eseurile româneşti[67]. O comparaţie a celei de-a treia variante româneşti [C] cu conferinţa Eranos arată că pornind de la un astfel de text şi-a pregătit Eliade conferinţa în limba franceză, de vreme ce a inclus în varianta mai târzie aproape tot materialul nou existent în textul din 1942, dar nu şi în varianta din 1940. În orice caz, expunerea din 1958 reflectă evoluţiile pe latura ştiinţifică a lui Eliade de la începutul anilor 1950, care includ, în special, referinţe la androginia şamanilor şi yoghinilor. Astfel, un cu totul alt echilibru între identitatea surselor care au susţinut afirmaţia anterioară a lui Eliade cu privire la sensul androginului se face remarcat în conferinţa Eranos şi elaborarea ei ulterioară: el este ancorat acum nu atât în ceea ce fusese citat în versiunile româneşti, ci mai degrabă în materialul cel mai recent pe care-l tratează, aşa cum o arată apariţia şamanismului.

Excluderea din noua variantă a unor părţi importante din materialul evreiesc, biblic şi cabalistic nu are nicio legătură cu efortul de a-l reprima, de vreme ce a introdus o discuţie despre un autor evreu pe care nu-l menţionase mai devreme în acest context, Leon Evreul, şi având în vedere că se referă în continuare la discuţia midraşică despre Adam[68]. Trebuie să existe unul sau mai multe motive pentru schimbarea în natura materialului considerat acum potrivit pentru a-şi ilustra teoria reintegrării în sânul totalităţii. Nu problema interpretării speciale pe care o propune

Eliade, bazată pe centralitatea reintegrării, este cea care l-a descurajat la reuniunea Eranos să se mai refere la *Zohar*, aşa cum o făcuse în versiunile anterioare, ci mai degrabă, cred eu, însăşi situaţia angajării *Zoharului*. Unul dintre motivele unei astfel de reţineri pare a fi prezenţa intimidantă şi poate chiar obsedantă a lui Gershom Scholem, care ţinea conferinţe la Eranos cu mulţi ani înaintea sa; îmi pot imagina că Eliade era reticent în a face afirmaţii despre natura şi istoria misticismului evreiesc sau despre sensul fragmentului din *Zohar*, în prezenţa lui Scholem. Acesta, ca şi Eliade, se referă la ideea de reintegrare[69]. De fapt, în scurta prezentare a temei androginiei şi totalităţii într-o altă conferinţă ţinută la Eranos în 1953, Eliade distingea numai fragmentul midraşic ca relevant pentru afirmaţia sa[70].

Totuşi, această explicaţie este mult mai puţin valabilă pentru înlăturarea biblicului Adam ca arhetip sau ca figură androgină. Cele două referinţe evreieşti tratează realmente cazurile în care termenul grec „androgin” a fost menţionat în mod explicit în sursele luate în considerare, ele nefiind deci o chestiune de interpretare savantă. Însă modul în care a fost prezentat Leon Evreul reflectă o înţelegere creştină a evenimentului legat de Adam. Eliade pretinde că acesta „a încercat să stabilească o legătură între mitul androginului lui Platon şi tradiţia biblică a căderii în păcat”[71]. De asemenea, declaraţia ulterioară din varianta sa, că disoluţia uniunii androgine este o cădere, reiterează această interpretare greşită[72].

Cu toate acestea, în Biblia ebraică şi în *Dialoghi d’Amore* de Leon Evreul nu există nicio cădere asociată cu Adam ca androgin, o interpretare care este o invenţie a lui Ioan Scotus Eriugena şi a cabaliştilor creştini, iar Eliade i-a citit pe aceştia din urmă[73]. Făcând-o, el urmărea un punct de vedere pe care îl formulase foarte devreme în tinereţea sa, când a afirmat că Leon Evreul şi-a părăsit „ştiinţa ebraic-spaniolă” pentru a se adăpa la „izvoarele Atenei Medicee”[74]. Însă o lectură atentă a vederilor lui Leon Evreul arată că nu există nimic care să îndreptăţească cele două afirmaţii ale lui Eliade[75]. Dimpotrivă, versiunea platonică este descrisă ca fiind diferită de cele două relatări biblice într-o chestiune esenţială: în timp ce Biblia consideră că separarea între cele două aspecte sexuale ale androginului are menirea să-l ajute pe om, versiunea platonică pune accentul pe această separare ca pedeapsă aplicată de Zeus[76]. Deşi Leon Evreul a adoptat, într-adevăr, puternice influenţe neoplatonice, în privinţa conceptului de androginie el a fost mai influenţat de interpretarea aristotelică dată de Maimonide versiunii biblice, la fel cum a fost şi tatăl său, Isaac Abravanel. Deci în această versiune a analizei sale a androginului Eliade oferă un singur exemplu pentru pertinenţa revendicării unor surse evreieşti, şi anume o discuţie midraşică ale cărei prezentare şi înţelegere sunt problematice. Chiar şi în acest caz, un studiu de A.H. Krappe, pe care l-a menţionat în a doua versiune românească, a fost eliminat[77]. Totuşi, în această versiune mai târzie, Eliade menţionează – corect, după părerea mea – că gnosticismul este ancorat în „gnoza evreiască” anterioară[78].

Se poate spune că în toate versiunile principale ale androginului ca perfecţiune pe care Eliade

le-a prezentat pe parcursul celor 16 ani în care şi-a repetat teoria, el se referă la midraş ca la una dintre sursele sale. Aproape întotdeauna, el oferă o sursă precisă pentru afirmaţia sa, *Bereshit Rabba'* I, 4, fol. 6, col. 2, conform traducerii în engleză: „man on the right side and woman on the left side, but God has cloven him into two halves”[4*79]. Uneori citatul este mai extins, dar ultima parte a lui, prezentată aici, care vorbeşte despre cele două jumătăţi, nu există în nicio versiune midraşică a *Bereshit Rabba'* cunoscută mie[80]. Această versiune necunoscută a midraşului, care presupune existenţa a două jumătăţi şi, astfel, a unei anumite forme de egalitate între bărbat şi femeie, nu înseamnă că Eliade a încercat să inventeze sau chiar a inventat un text midraşic. Ceea ce s-a întâmplat este mult mai simplu: Eliade a luat pur şi simplu în mod greşit punctul de vedere despre midraş exprimat de Krappe ca propria sa înţelegere drept o sursă ebraică existentă în midraş. De fapt, aceasta nu este decât ceea ce savantul american notează ca fiind propria sa opinie: „Alţii[81] sunt însă de părere că primul om era bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stângă, dar Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăţi”[82]. Aici nu se pune chestiunea de a reda savant, în propriile sale cuvinte, într-o manieră corectă, punctul de vedere al unor gânditori midraşici anteriori, ci este greşeala lui Krappe. După părerea mea, ideea celor două jumătăţi nu există nici în referinţele rabinice specifice invocate de Krappe, nici, din câte ştiu eu, în sursele rabinice de la sfârşitul Antichităţii, deşi ea apare într-un tip total diferit de texte, scrise mult mai târziu, şi anume în sursele mistice din Evul Mediu. Viziunea lui Krappe nu este doar o parafrază, ci o opinie ştiinţifică ce se dovedeşte a fi eronată, pe care Eliade a transformat-o într-un text primar, citând-o apoi ca atare într-o serie de scrieri ale sale.

Totuşi, aceste erori filologice sunt chestiuni minore în comparaţie cu problema mult mai amplă ce constă în faptul că afirmaţia lui Eliade cu privire la androgin ca ideal nu apare în midraş şi, de fapt, îl contrazice. Deşi Eliade nu a spus niciodată în mod explicit că, potrivit midraşului, androginul este o figură ideală, aceasta este semnificaţia repetatelor sale citări ale fragmentului „midraşic”. Conferinţa Eranos include deci o deformare a viziunii midraşice, care continuă ceea ce se poate regăsi deja în versiunile româneşti: ipoteza implicită că starea de androgin a lui Adam, căreia Eliade s-a străduit foarte mult să-i demonstreze pertinenţa, este considerată de autorii midraşici ideală. Textele midraşice, care urmează Biblia ebraică, considerau starea lui Adam după despărţirea Evei din corpul său mai bună decât înainte. Eliade, probabil pe urmele lui Krappe, a aplicat o lectură platonică a corpului sferic ideal – în maniera în care Platon descria androginul ca fiind ideal – asupra midraşului, al cărui cadru conceptual este diferit. Totuşi, urmându-l pe Dumézil, pe Eliade îl preocupă teoriile mai vechi, pe care le traduce în termeni de androginie, concepută ca o formă prefilosofică de reflecţie[83]. Astfel, complexităţile existente în culturi care s-au dezvoltat de-a lungul unor milenii, Eliade le simplifică la o viziune impusă dintr-o altă cultură, convins cum era că la baza „religiei” se află un tipar esenţial.

Astfel, materialul evreiesc care jucase un rol major în versiunile din 1940/1942 ale acestor

studii, şi chiar mai înainte, a fost marginalizat în prelegerea ţinută la conferinţele Eranos de la Ascona în 1958, iar ceea ce a rămas se apropie mai mult de o caricatură a unei imagini mai variate şi mai bogate a conceptelor de androgin şi *du-partzufim* existente în iudaism[84]. Dacă corectitudinea tezei despre androginul ideal depinde într-o manieră semnificativă de cele două surse evreieşti care au persistat în variantele postbelice ale discuţiilor sale, atunci această teză este neîntemeiată. În aceste condiţii, ar trebui subliniat faptul că textul „midraşic" este unul dintre puţinele citate invocate verbatim de Eliade în eseul său. Nu ştiu dacă situaţia pe care am descris-o aici este simptomatică pentru maniera în care Eliade cita alte surse în contextul androginului ideal. Deocamdată nu văd nicio încercare ştiinţifică serioasă de a verifica precizia citatelor sale şi de a evalua corectitudinea interpretărilor pe care le-a oferit, ci mai degrabă doar câteva repetări ale punctelor sale de vedere de către cercetători în rândul cărora se numără şi unii familiarizaţi cu sursele ebraice.

Pentru a rezuma: diversele variante ale discuţiilor despre androginie reprezintă o extensie a câtorva idei şi acte de reeditare şi revizuire a lor care sunt departe de o evoluţie liniară. Eliade a adăugat şi a eliminat material din versiunile anterioare, a schimbat titlurile variantelor, iar uneori a adus bibliografiile la zi. Această abordare dinamică nu îmbogăţeşte discuţiile anterioare prin analize de texte sau subiecte detaliate, ci prin integrarea unor teme suplimentare în mitul reintegrării. Conceptual vorbind, punctele de vedere ale lui Eliade pe această temă nu s-au schimbat de la formularea lor în mod clar în 1940, într-un foileton de ziar.

Figurinele sau „textele" arhaice nu conţin o relatare care să dea o explicaţie filosofică. Deci semnificaţia lor este universală numai dacă adoptăm o anumită interpretare a mitului platonic care explică maniera în care filosoful îşi imagina androginul, un sens ce este proiectat asupra altor nenumărate imagini, sculpturi şi compoziţii literare, mult mai puţin reflexive, creând un consens care nu a fost dovedit prin niciun efort susţinut de a interoga diversele expresii legate de androginie în ele însele. Acest transfer al unui mod de gândire, cel al reflecţiei filosofice, asupra varietăţii de exemple arhaice a ceea ce se poate numi androgin este destul de problematic. Pune Platon realmente accentul pe perfecţiune, aşa cum pretind deopotrivă Eliade şi Jung? Ambii izolează una dintre cele trei categorii de fiinţe umane, androginul, expulzând pe ultimul loc distincţia mult mai complexă între cele trei forme de oameni primitivi – bărbaţi, femei şi androgini. De altfel, perfecţiunea nu este atât de evidentă cum se presupune, căci sciziunea a fost rezultatul răzbunării lui Zeus, fiindcă oamenii erau insolenţi. În discursul lui Alcibiade, relaţia cu Zeus este mai importantă decât accentul pus pe perfecţiune. Teoria despre perfecţiunea androgină nu se potriveşte nici cu iudaismul biblic, căci scindarea androginului originar a fost făcută în beneficiul omului, iar sarcina cuplului este, potrivit Bibliei ebraice, aceea de a procrea, iar nu de a reveni la o situaţie ce implică sterilitatea. Eliade s-a confruntat aici cu aparenţa de similitudine între două mituri care au sensuri total diferite în cele două contexte în care apar. Aşa cum Cioran îl caracterizase odinioară pe

Eliade: „Mircea are imense calităţi şi multe înzestrări, dar [...] e prea scriitor, adică ţine prea mult la aparenţe”[85].

Ca psihanaliza în diversele sale forme, ştiinţa religiei *à la Eliade* ar dori să se transforme într-o ştiinţă – adică, pornind de la validitatea anumitor constatări (îndoielnice cum sunt, după cum am văzut), să facă extrapolări pentru un spectru mult mai mare de date, ceea ce am evocat mai sus ca stabilitate. Această uniformitate a semnificaţiei androginului este realizată prin decontextualizarea majorităţii subiectelor din originile lor culturale, lingvistice şi istorice şi interpretarea lor în cadrul unui tratament de bază, mai explicit, conceput ca hegemonic, sau în ceea ce poate fi descris ca fiind o matrice. Din acest punct de vedere, mitul androginului înţeles în notă platonică este similar cu celebrul „mit al lui Oedip” în interpretarea lui S. Freud. În ambele cazuri ne confruntăm cu o formă de imperialism mitic: sensul unei anumite apariţii a unui mit este conceput drept cunoscut chiar înainte ca noile date să fie analizate, iar acest sens este importat sau impus asupra unei varietăţi de expresii diferite.

În conversaţia sa cu Claude-Henri Rocquet, tradusă ca *Încercarea labirintului*, Eliade vorbeşte despre o experienţă foarte timpurie: vederea unei şopârle, ceea ce el numeşte un dragon, care a lăsat asupra lui o impresie foarte puternică. Întrebat de ce, el răspunse: „Pentru că era perfectă. În ea era totul: graţie şi spaimă, cruzime şi zâmbet, totul”[86]. El afirmă că a făcut întotdeauna distincţie între androgin, conceput ca perfect în virtutea contopirii celor două sexe, şi hermafrodit, care este „un efort deznădăjduit pentru a săvârşi totalitatea. Dar nu e contopirea, nu e unitatea”[87]. Se potrivesc oare aceste descrieri ale androginului cu reprezentările biblice sau platonice ale oamenilor originari? Este loc de multă îndoială în ceea ce priveşte potrivirea acestei distincţii pentru a da dreptate textelor originale, care sunt cu mult mai mult hermafrodite decât androgine.

De fapt, în loc să analizeze cu atenţie documentele legate de androgin, Eliade repetă viziunea sa. Mult mai apropiată de viziunea pluralismului, aşa cum este ea reprezentată în sursele fondatoare, e înţeleapta declaraţie a lui Elémire Zolla din propria sa abordare a androginului: „Occidentul este un altoi pe copacul antic al lui Israel, de care diferă atât de mult”[88]. Sunt convins că Eliade ar fi de acord cu acest punct de vedere, deşi din motive foarte diferite.

Apariţia anterioară a totalităţii şi a *coincidentia oppositorum*: *literaria*

În paginile următoare voi examina structura conceptuală care a precedat şi a inspirat interpretarea

androginului din eseurile lui Eliade prezentate mai sus. Vizibile în acest context sunt conceptele de *coincidentia oppositorum* şi reintegrare sau totalizare. Rolul jucat de conceptul *coincidentia oppositorum* în studiile unora dintre participanţii la conferinţele Eranos, inclusiv în cele ale lui Eliade, a fost studiat de Steven M. Wasserstrom[89]. Modul propriu al lui Eliade de a utiliza acest concept a fost analizat şi el de o serie de cercetători, dintre care aş vrea să menţionez aici doar câţiva: Bryan S. Rennie[90], Wilhelm Dancă[91], Douglas Allen[92] şi Wasserstrom[93]. Dar în pofida importanţei acestui concept în grupul savanţilor de la Eranos, fără îndoială că nu mediul intelectual de la Eranos a influenţat primele utilizări de către Eliade ale conceptului respectiv. De fapt, în conferinţa sa din 1958, el l-a menţionat explicit pe C.G. Jung în acest context; dar acesta este un adaos la discuţiile sale anterioare[94]. Căci nu doar referirile minore la *coincidentia oppositorum* din a doua versiune românească demonstrează utilizarea independentă de către Eliade a acestui concept, ci mult mai mult faptul că, în 1934-1935, Eliade a predat un curs întreg despre Nicolaus Cusanus la Universitatea din Bucureşti[95]. Teologul german este indubitabil una dintre sursele majore pentru diseminarea acestui concept. Astfel, nu există niciun motiv să legăm familiarizarea lui Eliade cu acest concept sau cu elaborarea sa de către cercul savanţilor de la Eranos, care se familiarizaseră cu conceptul respectiv din surse independente. Prin urmare, eu consider că centralitatea conceptului de totalitate, înţeleasă uneori ca fiind mai importantă chiar decât perfecţiunea, este anterioară, în gândirea lui Eliade, eseurilor despre androgin şi i-a inspirat încă de la început interpretarea noţiunii de totalitate mai mult decât conceptul de *coincidentia oppositorum*[96]. Abia mai târziu coincidenţa contrariilor a fost deplasată spre centrul explicării revenirii la totalitatea primordială. Însă din punctul meu de vedere, importantă nu mi se pare doar centralitatea sporită a acestei *coincidentia oppositorum*, ci şi conectarea ei cu conceptul androginului, care este evidentă în cele două versiuni ale eseului despre Adam.

Argumentul că totalitatea primordială este scopul ultim al reintegrării se regăseşte în aproape toate versiunile temei androginului menţionate mai sus. Formulată într-o manieră destul de articulată în 1939, tema totalităţii nu-i este totuşi nouă lui Eliade în această perioadă[97]. „Setea de totalitate" este o temă care apăruse deja într-un fragment destul de confuz, intitulat *Apologia virilităţii*, scris şi publicat pentru prima dată la sfârşitul anului 1927, când Eliade avea 20 de ani, şi republicat în 1928[98]. Pentru a rezuma conţinutul în maniera în care autorul însuşi a făcut-o mult mai târziu:

> [Acest eseu] era o încercare de a face din „virilitate" – clişeu pe care îl împrumutasem din *Maschilità*[99] a lui Papini – un mod de a fi în lume, totodată un instrument de cunoaştere şi deci de stăpânire a lumii. Înţelegeam prin „virilitate" ceea ce aveam să descopăr mai târziu, în India, că Mahayana exprima prin *vajra*: conştiinţa pură. (Şi e semnificativ faptul că *vajra*, lit. „trăsnet", simbolizează totodată şi organul generator masculin, mai precis posibilităţile

„spirituale” inerente şi specifice acestui organ.) Credeam deci că virilitatea, sub forma ei absolută, echivalează cu spiritul pur[100]. Nu acceptam Erosul decât subjugat total „virilităţii”; altminteri, unitatea absolută a spiritului pur risca să se sfarme. Dragostea, în toate modurile ei, era numai un instrument de reintegrare a Spiritului.

Amestecul de asceză, exaltare metafizică şi sexualitate (amestec care iarăşi aminteşte India)...[101]

Mai târziu, el spune despre acest eseu că era despre dorinţa de a experimenta „*tot* şi *în acelaşi timp*”[102]. E greu să decidem dacă şi în ce măsură experienţele hinduse de mai târziu sau studiile sale de religie au influenţat maniera în care Eliade şi-a interpretat eseul cu atât de mulţi ani mai târziu. În orice caz, în originalul românesc găsim următorul fragment, a cărui structură grafică este prezentă şi în traducerea în limba engleză:

Tortura totului e o suferinţă virilă. Un mascul ce ajunge la conştiinţa de sine începe întotdeauna prin a pofti mult, tot mai mult, tot mai multe [lucruri][103]. Şi sângeră pentru fiecare înfrângere.

Cum aş putea slăvi altfel această poftă din carne şi duh bărbătesc, decât printr-un

Cânt pentru setea Totului?

Nu vreau trupul tău şi nu vreau ochii tăi – ci toate trupurile.

Şi iarăşi, dacă o taină îmi rămâne străină – zvârl trupul.

....

Tânjesc că vreau tot [...]. De ce nu pot vieţui un ceas în *toate*?[104]

Totuşi, în acest eseu poetic el preamăreşte şi falusul, scriind „Slavă eternului phallus”[105], într-un context în care „spiritualizarea” de mai târziu nu prea este evidentă. Fără îndoială, totalitatea este strâns legată de masculinitate, dar nimic despre androginie nu transpare din acest eseu.

Pretenţiile formulate în acest eseu reverberează într-un roman pe care l-a scris în anii 1931-1933, *Întoarcerea din Rai*, publicat prima dată în 1934. În roman, Eliade înfăţişează dubla poveste de dragoste a protagonistului principal, Pavel Anicet, cu două femei, Una şi Ghighi. În timp ce prima reprezintă Unul, cealaltă reprezintă probabil Doiul, aşa cum o arată repetiţia formei „Ghi” în

numele ei. În timp ce prima este descrisă ca „unicitate a spiritului”[106], a doua femeie reprezintă mediocritatea[107]. Încercând să scape de tensiunea creată de această situaţie, Pavel decide să se sinucidă, iar în una dintre ultimele pagini ale romanului găsim următoarea reflecţie înainte ca el să se împuşte mortal: „Moartea, extaz. Moartea, instrument de cunoaştere. Moartea, mijloc de îmbrăţişare a unităţii, a totului”[108] [109] Romanul se încheie cu descrierea sentimentului pe care îl are Pavel după ce se împuşcă: „În acea clipă, dori toate lucrurile, ca într-o căzătură fără sfârşit, o lunecare vertiginoasă către un fund de nimeni cunoscut”[110]. Din nou, forma *toate lucrurile* include termenul românesc care este legat etimologic, în egală măsură, de totalitate. Mă întreb dacă această descriere nu conţine şi conceptul de reintegrare, pe lângă referirea foarte clară la totalitate.

Flirtul cu mai multe femei în acelaşi timp este de asemenea o temă principală în continuarea la *Întoarcerea din Rai*, un roman intitulat *Huliganii*, publicat la sfârşitul anului 1935, în care protagonistul, fratele lui Pavel Anicet, Petru, trăieşte în acelaşi timp cu o prostituată, Nora, şi tânăra lui studentă şi admiratoare Anişoara[111]. De data aceasta însă se pare că numai mama sa este destinată să se sinucidă. Totuşi, nimic metafizic nu este implicat în această dublă legătură amoroasă. Mult diferit este cel mai lung şi mai important roman al lui Eliade, *Noaptea de Sânziene* (în limba engleză, *The Forbidden Forest*), în care protagonistul Ştefan iubeşte două femei în acelaşi timp[112]. Mult mai metafizică este nuvela sa *Podul*, un text literar foarte enigmatic, ce se străduieşte să reprezinte câteva dintre conceptele deosebit de dragi lui Eliade, precum *coincidentia oppositorum*. Unul dintre principalii protagonişti, poate cel mai important, este un frumos locotenent, al cărui nume nu este pomenit şi care este descris de mai multe ori utilizând sintagmele *coincidentia oppositorum* şi teologie negativă[113]. El este înfăţişat petrecându-şi serile/nopţile în compania a zece-douăsprezece tinere femei, în încercarea de a afla care dintre ele întrupează într-o anumită noapte Marea Zeiţă a naturii. După părerea mea, elementele orgiastice implicite sunt prezente chiar până la sfârşitul anului 1963, când a fost scrisă această nuvelă.

Biografica

Legătura dintre *literaria* şi *biografica* ale lui Eliade este bine cunoscută şi nu are nevoie, cel puţin în principiu, să fie demonstrată. Însă eu consider că, în mare măsură, acest lucru este valabil şi în cazul *academica*, studiile sale fiind în mare parte rezultat al *biografica* şi *literaria*. Am încercat să demonstrez aceasta mai sus, în contextul importantei idei a lui Eliade despre camuflarea sacrului în banal[114].

Dată fiind importanţa prezentei aserţiuni referitoare la apariţia celei mai mari pretenţii a lui

Eliade de a înţelege religia, deopotrivă din *biografica* şi *literaria*, mă voi opri acum asupra câtorva detalii din viaţa lui Eliade din anul 1933 şi a modului în care a înţeles-o el. Permiteţi-mi să revin la un fragment seminal:

> Într-un anumit sens, eram mai aproape de „magie” decât de mistică. Încă din adolescenţă, încercasem să anulez comportamentele normale, visasem o transmutaţie radicală a modului de a fi. [...] încercam să compensez incapacitatea mea funciară de a deveni „sfânt” printr-o experienţă paradoxală, inumană, care, cel puţin, îmi deschidea drumul către misterul totalităţii[115].

Această confesiune este o introducere la descrierea legăturilor amoroase pe care le-a avut în 1932-1933 concomitent cu două femei, Sorana Ţopa şi Nina Mareş, aventuri încheiate la începutul anului 1934 prin căsătoria lui Eliade cu cea din urmă. În timp ce scria *Întoarcerea din Rai*, în 1933, el încă era cu Sorana, care a şi citit unele pagini în manuscris, iar mai târziu el afirmă că „nu înţelegeam sensul profund al acestei dorinţe”[116]. Dorinţa se referea la acea „experienţă inumană” pe care o menţionase ceva mai înainte. El afirmă că „abia mai târziu am înţeles că încercarea aceasta făcea şi ea parte din destinul meu, care îmi cerea să trăiesc «paradoxal», în contradicţie cu mine însumi şi cu epoca mea [...]. Nu *les extrêmes me touchent* – ci *coincidentia oppositorum*”[117]. Extremele sunt cele două femei: cea mai spirituală, actriţa Sorana, care corespunde după părerea mea personajului Una din romanul pe care l-a scris cât timp a avut-o alături, iar pe de altă parte cea mai modestă, secretara Nina (Nicoleta), care-i corespunde lui Ghighi – remarcaţi repetiţia existentă în numele lor. Spre deosebire de eroul său, Pavel Anicet, care se sinucide, Eliade decide să se căsătorească cu una dintre cele două, un act pe care-l numeşte într-un text literară, pe care îl scrie câţiva ani mai târziu, un „suicid spiritual”[118].

Astfel, căutările totalităţii, reintegrării şi paradoxurilor nu au fost numai ficţiuni ale imaginaţiei, ca în roman, ci, măcar într-o oarecare măsură, modul în care el şi-a înţeles viaţa, poate chiar modul în care, la începutul anilor 1930, a simţit ceea ce i se întâmpla. Deşi sunt destul de suspicios în privinţa unor declaraţii care interpretează viaţa în termeni metafizici, pe care le accept numai cu prudenţă, şi bănuiesc că Eliade îşi înfrumuseţează anacronic propria-i viaţă, nu există niciun motiv pentru a nega cu totul mărturia lui referitoare la ceea ce simţea când era implicat în relaţia cu Sorana şi cu Nina. De fapt, Eliade însuşi scrie că la toate acestea (problemele legate de *coincidentia oppositorum*) „nu mă gândeam atunci”[119]. Asta poate să însemne că la un moment dat, între 1928 şi 1933, când a scris *Întoarcerea din Rai*, ele au început să facă parte din gândurile sale. În orice caz, mărturisirea lui Eliade cu privire la necesitatea de a „retrăi” religiile arhaice pentru a le înţelege este absolut evidentă[120]. În acest sens, el creează o polaritate între cele două femei – care s-ar putea foarte bine să nu se potrivească niciuneia dintre ele.

În orice caz, ca parte a deciziei sale de a se căsători cu Nina, Eliade a formulat, pentru prima dată – după părerea mea – într-un mod explicit, ideea sacrului camuflat în banalitate, care devine cu Nina simbolul banalului ce ascunde ceva preţios şi nevăzut de către observatorii profani[121].

În 1938, Eliade a publicat un alt roman, *Nuntă în cer*, în care tratează o problematică ce ne interesează aici. Descriind uniunea erotică dintre Mavrodin, protagonistul primei părţi a romanului, şi Ileana, un alt personaj principal, în timpul unui dans de salon, Eliade descrie sentimentul unei contopiri a trupurilor şi conştiinţa că trupul femeii este pur şi simplu propriul său trup. Deşi nu utilizează termenul „androgin”, se pare că această ipoteză este subiacentă lungului fragment[122]. Acesta este contextul în care Eliade foloseşte termenul *contopire*.

Totuşi, mariajul cu Nina nu a fost o sinucidere spirituală, ci o mişcare practică, ce i-a permis lui Eliade să studieze şi să ducă o viaţă destul de confortabilă, în timp ce Nina îi purta de grijă şi-i dactilografia studiile. Experimentele erotice nu se terminaseră însă. După cum am văzut, Eliade considera ritualurile orgiastice din vechile religii parte a încercării de a realiza reintegrarea în ceea ce el numeşte totalitatea primordială. Se pare că în 1942, pe când se afla la Lisabona şi revizuia scurtele eseuri româneşti menţionate mai sus pentru a fi republicate ca *Mitul reintegrării*, Eliade aspira el însuşi la o anumită formă de reintegrare personală, prin anumite tipuri de activităţi. Astfel, la 15 ianuarie din acel an, sub presiunea ştirilor legate de victoriile ruşilor în războiul contra armatei germane, el scria:

> Fiinţa întreagă se refugiază în dorinţa erotică. Întocmai ca şi cum s-ar răzbuna de ameninţarea permanentă sub care trăieşte. Dorinţa de a iubi, de a îmbrăţişa, de a te prelungi în fiinţă. Şi mai e ceva: imboldul către „totalizare”. Fiinţa mea, fără ca eu să intervin raţional sau măcar conştient, îşi caută un nou echilibru, chiar în această tragedie, asimilând această tragedie, reintegrând elementele contrare într-o nouă unitate, superioară[123].

Această ameninţare a „terorii istoriei”, care l-a împins să se retragă în erotică, a devenit în scurt timp mai mult decât o dorinţă emoţională. În iunie, el scrie despre rolul cosmic al Erosului, care este capabil să dezlănţuie puteri creatoare ce asigură o formă spirituală de posteritate[124]. În 1944, el remarcă faptul că a subliniat în scrierile sale importanţa orgiei, care include „o regresiune în amorful primordial [...] pentru refacerea unităţii primitive, a haosului”[125], dar implică războiul într-o anumită formă de căutare a echilibrului, aşa cum poate s-o facă orgia[126]. Tema reintegrării în totalitate revine mai târziu în acelaşi an, când vorbeşte despre singurul mod de a proteja individul[127]. Totuşi, aceste reflecţii care continuau teorii anterioare nu epuizează interesul său pentru acest subiect. Pe 1 mai 1942, el notează:

> Nina şi Giza[128] au plecat ieri spre ţară[129]. Sunt singur[130] şi liber, pentru cel puţin trei-patru luni. De când aştept intervalul acesta, pentru a putea trăi în voie toate dezlănţuirile mele, pentru a mă putea înţelege, a verifica dacă crizele neurastenice din ultimele luni se datorează sentimentului de inferioritate, prezenţei Ninei şi Gizei sau pur şi simplu detracării sistemului meu nervos. Sunt gata pentru orice experienţă[131].

Pe 5 mai, în acelaşi an, el scrie: „Un exces în toate lucrurile până acum interzise, şi sper ca neurastenia mea să se vindece. – Încep astă-noapte”[132]. Prin urmare, problemele neurologice menţionate aici, probabil forme de depresie şi melancolie, sunt anterioare plecării soţiei sale şi nu au nicio legătură cu devoţiunea şi iubirea lui pentru ea. La 1 iulie, el scrie: „Lupta mea cu melancolia şi orgia. Iubirea care mă leagă – mai puternic decât orice dorinţă de libertate – de Nina”[133]. Din discuţiile precedente nu reiese prea clar ce tip de experienţe şi tratamente a folosit împotriva melancoliei, dar putem ghici câte ceva din mărturia sa ulterioară, la 14 noiembrie 1942:

> Ambivalenţa şi polaritatea se verifică nu numai în orice cultură şi pe orice plan [...], dar şi în viaţa individului. Efortul către arhetip, către personalitatea clară şi creatoare alternează cu tendinţa opusă către degradare, stări larvare, orgie, beţie etc.
>
> Am ajuns la această teorie, urmărindu-mă cu atenţie pe mine însumi. Rareori polaritatea se verifică mai senzaţional ca în viaţa mea: asceză şi orgie, persoană şi setea de colectiv, creaţie şi degradare în erudiţie[134] [135].

Acest fragment este extrem de important pentru a înţelege legătura dintre autoperfecţionarea lui Eliade şi modul său de a înţelege religia arhaică: ceea ce este adevărat pe o scară largă, sau atunci când este vorba de fenomene arhaice, poate fi adevărat şi pentru individul din prezent, iar acest individ este aici Eliade însuşi. De aceea experienţele sale ne pot învăţa ceva despre religie în general şi invers. Permiteţi-mi să subliniez faptul că aici n-avem de-a face cu nimic asemănător unei *coincidentia oppositorum*. Polaritatea înseamnă că în aceeaşi persoană există, în momente diferite, diverse forme de activităţi, pe care Eliade ar dori să le considere opuse. Însă chiar dacă cineva le acceptă ca atare, ele nu coincid în acelaşi timp. În orice caz, câţiva ani mai târziu, în 1945, când încă mai trăia în Portugalia, el este mult mai explicit:

> Simt cum întreaga mea fiinţă mă îndeamnă să mă zvârlu, să mă consum în ceea ce, cu un gentil eufemism, m-am învăţat de mult să numesc „viaţă”; adică nelimitată experienţă erotică, permanentă aventură, desfrâu. Portugalia nu e ţara ideală pentru o astfel de vocaţie – dar voi

încerca şi aici. Voi repeta bine cunoscuta mea tehnică a eliberării prin exces, a purificării prin orgie[136].

Folosirea termenului „tehnică” este foarte revelatoare: Eliade se referă la decizia lui de a se comporta sexual într-un fel sau altul ca în cazul unei tehnici, termen pe care în alte cazuri îl utilizează în contextul exerciţiilor yoga sau al şamanismului, pentru restabilirea echilibrului. Comportamentul său absolut profan a fost asimilat cu metodele specifice pe care Eliade le-a descris în culturile religioase. Chiar mai explicită este mărturisirea sa de mai târziu, ce vine după consultarea unui neurolog, tot la Lisabona:

Îmi spune că nu e nimic grav. Melancoliile îşi au cauze spirituale şi el nu poate face nimic. Eu însumi le-aş suporta şi depăşi dacă sistemul meu nervos ar fi complet sănătos. Dar, din nenorocire, sunt crizele celelalte[137]; pe care el le explică prin supersexualitatea mea nesatisfăcută. Echilibrul nu poate veni decât după realizarea echilibrului erotic[138].

Se pare că Eliade a fost de acord cu diagnosticul neurologului şi probabil că a încercat să-şi găsească echilibrul prin satisfacerea sexualităţii. Nu este clar totuşi cum şi-a imaginat, mai exact, că s-ar fi întâmplat aceasta.

Invoc aceste mărturii personale pentru a arăta că între abordarea falocentrică şi mai degrabă misogină din *Apologia virilităţii*, din 1927-1928, şi confesiunile de-a lungul vremii, cel puţin până în 1945, în scrierile lui Eliade şi în natura protagoniştilor romanelor sale există o preocupare specială pentru sex şi experienţe orgiastice. Nu numai criticii săi români au fost şocaţi de violenţa sexuală a unora dintre romanele sale scrise în anii 1930, care includ scene destul de obscene, în care fete de 9 şi 12 ani sunt implicate ca seducătoare posedate[139]; Eliade însuşi a fost surprins de această violenţă, când şi-a recitit unele dintre aceste romane, la începutul anilor 1940, în Portugalia. În 1945, după recitirea romanului său *Huliganii*, la un deceniu după publicarea lui în România, el mărturiseşte:

Sexualitatea exasperată şi brutală a acestei cărţi pur şi simplu mă îmbolnăveşte. Philip Léon mi-a scris, prin 1936, că dacă într-adevăr *Huliganii* reflectează sufletul şi fiinţa mea, sunt un caz nenorocit; sexualitatea mă face impenetrabil unei transfigurări spirituale. Credeam, atunci, că exagerează. Astăzi însă, mă deprimă acest destin, această tulbure, nesăţioasă carnalitate, care, fără îndoială, mă împiedică să mă „realizez” pe adevărata mea măsură[140].

Este dificil să găsim o recunoaştere mai sinceră şi mai clară a exagerărilor erotice de debut. Contrar criticilor săi români de la jumătatea anilor 1930, care-i condamnau literatura ca pornografie, iar în cele din urmă au fost în stare să-i suspende cursul de la Universitatea din Bucureşti[141], pe mine nu mă preocupă aceste chestiuni personale sau literare în sine. Pentru scopul meu de aici, mai important este să înţelegem mai bine contextul apariţiei unei înţelegeri particulare a androginului, ca legat de ritualuri orgiastice. După cum vom vedea mai jos, atât orgiile, cât şi iubirea sau sexul au devenit în ochii lui Eliade forme ale unor ritualuri de androginizare, cum le numeşte el, deşi nu menţionează niciodată vreun sentiment de androginizare, ca experienţă personală prin care să fi trecut.

O matrice conceptuală precoce pentru înţelegerea de mai târziu a androginiei: Eliade cititor intens

Discuţiile de mai sus arată cum conceptele specifice utilizate de Eliade pentru interpretarea numeroaselor cazuri în care, potrivit vederilor sale, se regăseşte conceptul de androginie, explicit sau nu, pot fi atribuite unor evoluţii din scrierile sale în cei 12 ani care au precedat angajarea lui în scrierea primelor reflecţii pe această temă, în 1938. În aceste prime contexte, termenul „androgin" nu a fost menţionat niciodată, deşi conceptele folosite de Eliade pentru a explica mesajul său religios fuseseră difuzate totuşi într-o varietate de contexte, personale şi literare. Este ca şi cum romanele şi primele eseuri dinainte de 1938 au pregătit calea pentru proclamaţia de mai târziu, care este legată de semnificaţia specifică a androginului. Ceea ce a reunit, potrivit lui Eliade, unele concepte bine cunoscute lui de mai înainte a fost, ca să spunem aşa, un simbol sau un arhetip. Această descriere poate explica de ce materialul citat de Eliade în primul eseu românesc pe această temă este relativ sărac şi prea puţin convingător, şi de ce o parte din el a fost abandonată de Eliade în variantele mai târzii ale acestor eseuri. Chiar textul „citat" din midraşul *Bereshit Rabba*, care reapare din primul până la ultimul dintre aceste eseuri, abia dacă este legat de mesajul pe care ar dori să-l ilustreze. Ce s-a întâmplat de fapt? Conţinutul unui flirt din tinereţe, cu câteva idei ca totalitate, paradox şi reintegrare, exprimat iniţial fără nicio legătură susţinută cu istoria religiei, ci mai degrabă cu statutul noii generaţii din România anilor 1930, al cărei manifest era considerat uneori a fi *Apologia virilităţii*, a fost impus unui concept religios, androginia, care are o varietate de semnificaţii, şi, astfel transformat, a fost încadrat într-un fel de teologie perenă. Acest concept a fost aplicat şi modului în care Eliade a înţeles principalele aspecte din yoga, apoi şamanismului[142],

generând astfel o teorie ce poate fi considerată coloana vertebrală a fenomenologiei sale a religiei, cel puţin pentru o anumită etapă din gândirea sa. Toate acestea au fost făcute din sentimentul că religia autentică este de fapt una, că până şi propria-i viaţă nu este decât o manifestare a acestui fenomen mai larg, care este în fond atemporal. Această încredere în omogenitatea realului, în trecut şi în prezent, i-a permis lui Eliade să adune, dintr-o varietate de surse independente, idei, concepte şi impresii, bazate în principal pe discuţii secundare, şi să le prezinte ca indicând toate, *mutatis mutandis*, în aceeaşi direcţie. El nu adoptă o abordare difuzionistă, ci una mai aproape de filosofia perenă[143].

Una dintre problemele care planează asupra aspectelor ştiinţifice ale întreprinderii de mai sus este genealogia lor academică: Eliade şi-a început reflecţiile asupra androginului publicându-le într-o revistă neacademică, fără note de subsol, iar ulterior le-a prelucrat, adăugându-le note, în timpul şederii în Portugalia şi, pentru o scurtă perioadă din vara anului 1942, la Bucureşti[144]. Pentru el au contat mai curând ideile sau intuiţiile mai generale şi mai puţin materialele primare pe care s-a bazat când şi-a exprimat ideile. Analiza materialului este foarte modestă comparativ cu marile afirmaţii pe care le face. De fapt, aceste afirmaţii au contribuit mult la faima lui, în timp ce unele dintre contribuţiile sale mai mature şi mai importante, şi anume cărţile despre yoga şi şamanism, deşi sunt monografii deschizătoare de drum şi mult mai solide, au contribuit mult mai puţin la celebritatea sa în cercurile populare.

Care este problema fundamentală care a descurajat interpretarea eliadescă a androginului, aşa cum o înţeleg eu? În esenţă, ea are legătură cu ipoteza unei totalităţi primordiale idealizate sau a unei stări de haos, din care totul – în special persoanele arhaice şi misticii – apare şi aspiră la reintegrare prin depăşirea opoziţiilor. Aceasta aminteşte de tripla distincţie menţionată mai sus în varianta [C]. Deşi este vorba despre reintegrarea în totalitate, ipoteza este că tehnicile generează un proces de dezintegrare a personalităţii. Acest punct de vedere era menit să reprezinte o anumită formă privilegiată de religie care niciodată nu a fost descrisă ca atare în vreo sursă religioasă. Conceptul era invenţia lui Eliade şi a fost utilizat de el pentru a interpreta fragmentele pe care le distingea în această totalitate, în diversele manifestări din înregistrările care au supravieţuit – texte scrise, ritualuri sau orice altă formă de documentare. Eliade era singurul care poseda această formă de înţelegere totală, căci, potrivit spuselor sale, religiile antice de la origini fuseseră zdrobite sub impactul tradiţiei iudeo-creştine, iar mai târziu, la impactul cu modernitatea, şi el înţelegea că era sarcina lui, ca cercetător al istoriei religiei, să o restaureze, ca să-i vindece presupusele răni provocate de secularism, pozitivism sau istorism. Cu această imagine de ansamblu în minte, el a abordat o varietate de documente religioase şi a ales dintre ele fragmente minuscule, pentru a reconstitui ceea ce el considera a fi originarul, iar pentru omul modern, imaginea pierdută.

Această convingere profundă l-a îndrumat în interpretarea documentelor religioase ca şi cum ele ar fi reflectat, măcar în numeroase cazuri, totalitatea primordială pierdută şi voinţa de a o

recâştiga, cel puţin în parte. Acest punct de plecare a creat o predilecţie hermeneutică ce l-a transformat pe Eliade într-un fervent cititor de texte. Acesta este modul în care a abordat conceptul de androgin în textele pe care le-a produs: diversele documente sunt înţelese ca reflectând o imagine care rareori este susţinută în integralitatea ei de o singură naraţiune. Acesta este şi motivul pentru care el reconstruieşte forma totală pornind de la ceea ce consideră a fi un fragment sau, mai explicit, presupune că o anumită discuţie modestă încapsulează un „total” mult mai cuprinzător şi reflectă astfel sensul legat de acest total, chiar dacă multe dintre elementele totalităţii nu sunt menţionate într-un anumit context specific. Cu alte cuvinte, Eliade utilizează o tehnică exegetică pe care aş numi-o analiză „oblică”: credinţa în existenţa unei totalităţi universale permite importarea a numeroase elemente dintr-un anumit context religios în altul foarte diferit, de vreme ce ambele se consideră că reprezintă aceeaşi teorie sau acelaşi tip de experienţă. Documentele religioase în ansamblul lor – un alt tip de totalitate – devin un hipertext, care-i permite celui care crede într-o anumită teorie, reprezentând nu religii specifice sau experienţe idiosincrasice, ci un fenomen universal, să asocieze diferite subiecte dintr-un corpus de scrieri cu un altul. Necesitatea de a demonstra existenţa întregii teorii în fiecare dintre documentele specifice este o întreprindere complexă, bazată pe permisiunea ca funcţia imaginativă să se joace cu ipoteze preconcepute, ce umplu prea multe lacune importante.

Însă rezultatul a fost o lectură excesivă a documentelor alese pentru interpretare. Am verificat eu însumi rarele cazuri de mai sus în care Eliade s-a referit la texte evreieşti fără să încerce să extrapoleze la alte texte religioase. Însă această analiză „oblică” este evidentă şi în alte cazuri ce abordează materialul cu care sunt mai familiarizat. Astfel, de exemplu, Eliade explică semnificaţia complexului lurianic de Tikkun în felul următor: „În ce priveşte *Tikkun*, «restaurarea» ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial, el este scopul secret al existenţei umane, altfel spus, Salvarea”[145]. Deşi înţelegerea lui Tikkun ca restaurare este o înţelegere foarte adecvată, interpretarea oferită de „reintegrarea Totului primordial” este inserţia unui topos eliadesc într-un context nelegat de acesta. Când Eliade foloseşte această expresie, el vrea să înţeleagă prin asta experienţa personală a reintegrării omului, ca urmare a „căderii” sale, în originea sa arhaică. Însă Cabala lurianică tratează repararea unei structuri celeste antropomorfe, ale cărei particule au căzut în domeniul răului şi ar trebui să fie întoarse prin executarea unor ritualuri, pentru a-l reconstitui pe divinul Anthropos, ce fusese zdrobit. Linia dintre ideile lurianice, pe care le-a citit în cartea lui Scholem *Major Trends in Jewish Misticism*, şi propria sa interpretare este una subtilă, ţinând cont de faptul că Scholem însuşi utilizează termenul „reintegrare” altundeva în studiile sale[146]. Totuşi, formularea lui Eliade este aici mai apropiată de faimoasa formulă creştină *restitutio rerum ad integrum*, o anumită formă de *apokatastasis*, decât de logica Cabalei lui Luria[147]. În orice caz, în lurianism, Tikkun este în esenţă un eveniment cosmic declanşat de activităţi rituale cotidiene ale omului, iar nu o reintegrare finală a fiinţei umane în totalitate. Scânteia divină căzută nu îşi pierde

identitatea când este făcută să urce înapoi în locul ei de origine, ci, dimpotrivă, completează structura antropomorfă celestă, care, departe de a fi nedeterminată sau haotică, este foarte bine structurată. Poate că este bine să le amintim cititorilor atenţi ai lui Eliade că el a aplicat într-o manieră destul de vagă formula *restitutio ad integrum* la modul în care îşi imagina că va interacţiona cu soţia sa Nina, având probabil sentimentul că era responsabil de avortul ei din 1933, pe care el i-l ceruse[148].

Un caz similar de interpretare greşită este legat de viziunea lui Eliade despre un anumit obicei străvechi din timpul Zilei evreieşti a Ispăşirii, Yom Kippur, ca posibilă dovadă a unei orgii din acea zi, când de fapt era interzisă întreţinerea relaţiilor sexuale[149]. În realitate, eroarea iniţială poate să nu-i fie atribuită lui Eliade, ci lui Raffaele Pettazzoni[150], un venerabil cercetător al religiei care l-a influenţat pe Eliade încă din tinereţea sa. Însă rezultatul este acelaşi: prin asamblarea unui material din surse secundare conform unei anumite grile hermeneutice preconcepute, fără a ţine cont de mediile culturale şi contextele conceptuale, este sugerată o teorie nu tocmai convingătoare, fără nicio încercare de a intra în detalii. O convingere puternică, combinată cu ingeniozitatea exegetică a unor descrieri găsite în scrierile altor cercetători, a conspirat la o lectură selectivă ce a creat o înţelegere totalizatoare a religiei bazate pe credinţa personală a lui Eliade în totalitate, pe posibilitatea unei experienţe de totalizare şi reintegrare. În multe cazuri, ceea ce ar trebui demonstrat printr-o analiză minuţioasă este presupus ca fiind deja evident. Această apropiere laxă de texte şi de „mesajele” lor este esenţială pentru construirea unei viziuni mai cuprinzătoare a religiei ca unificată, în pofida nenumăratelor ei variante de-a lungul istoriei.

În acest context, merită să reflectăm la măsura în care o declaraţie cu privire la experienţa yoghină este mai mult decât o impunere a atitudinii mai generale faţă de religie unui subiect care poate fi înţeles fără aceste ipoteze. În cartea lui despre yoga, într-o discuţie unde începea interpretarea androgină a acestei practici, citim:

> Este coincidenţa timpului şi Eternităţii, a *bhāvei* şi *Nirvāṇei*; pe plan pur „uman”, este reintegrarea Androginului primordial, contopirea, în propria-i fiinţă, a masculului şi a femelei: într-un cuvânt, recucerirea plenitudinii care precede orice Creaţie.
>
> Pe scurt, această nostalgie a plenitudinii şi a beatitudinii primordiale este cea care animă şi informează toate tehnicile conducând la *coincidentia oppositorum* în propria fiinţă[151].

Nota bene: utilizarea expresiei totalizatoare „toate tehnicile”, care indică mult mai mult decât practica yoga. De data aceasta, „tot”, referitor la tehnică, presupune un efect omogen obţinut prin tehnici diferite. Interesantă este, de asemenea, menţionarea „orgiei tantrice” în acest context[152].

Aceasta arată că, deşi este vorba despre un exemplu în care apar doar un bărbat şi o femeie, Eliade utilizează termenul „orgie”. Încă o dată, conceptul de reintegrare şi completitudine primordială, iar acum şi *coincidentia oppositorum* sunt proiectate asupra unei structuri de gândire religioasă care nu a fost descrisă mai înainte în acest mod nici măcar de Eliade însuşi. Spun asta pentru că nu am regăsit conceptele în expunerile făcute de Eliade cu privire la yoga, psihologia şi filosofia ei, care au fost publicate în România în anul 1930[153]. Astfel, ceea ce se întâmplă aici aminteşte de interpretarea oarecum deplasată a conceptului de Tikkun, despre care am discutat mai sus: în ambele cazuri, în materialul interpretat nu există termeni tehnici care să reflecte conceptele introduse de Eliade. Este un caz de interpretare forţată a semnificaţiei profunde a unor termeni şi practici, în funcţie de o ipoteză directoare ce nu se găseşte în mod explicit în materialul interpretat. O atare practică hermeneutică presupune că cercetătorul ştie ceva ce nu este explicit în textul interpretat, dar pe care el consideră că-l poate explica referindu-se la această cunoaştere.

O lectură a scrierilor lui Eliade din perioada portugheză arată că gândirea sa era dominată de conceptul de totalitate, cum putem vedea în special în unul dintre eseurile sale despre Mihai Eminescu şi în nuvela lui Eliade *Un om mare*, unde protagonistul, un om care creşte rapid, devenind un gigant, un macrantrop[154], întrebat fiind ce vede, ce este în noua lui stare, exclamă: „Totul este”[155]. Această tendinţă totalizatoare ce caracterizează modul lui Eliade de a înţelege religia poate fi exemplificată printr-un fragment de la sfârşitul versiunii din 1942 a eseului său despre androginie din *Mitul reintegrării*: „În sfârşit, ca să subliniem faptul că orice ins, cu sau fără voia lui, poartă în suflet nostalgia desăvârşirii, trebuie să spunem că chiar actul esenţial al dragostei aduce după sine o experienţă – fireşte, foarte palidă – a androginiei”[156].

Această generalizare, bazată pe ipoteza că starea de androginie este într-adevăr fascinantă pentru orice individ şi că iubirea – în limba română *dragoste*; aici înseamnă probabil şi sex – se transformă într-o tehnică de obţinere a acestei stări, reflectă de fapt o premisă destul de simplistă a scrierilor lui Eliade: convingerea că ceea ce spune el este corect în general pentru multe alte fenomene religioase, pe care nici măcar nu le menţionează, chiar dacă uneori ea se aplică mai slab. El crede într-o anumită formă de „nostalgie a androginismului” care este inerentă dragostei[157]. Dar asta nu-i decât o impresie, cu greu plauzibilă pentru un sentiment atât de larg răspândit şi de variat. Pretinsa „realitate absolută” întâlnită în aşa-numita stare paradiziacă, legată de o experienţă de androginie, este considerată de Eliade suportabilă, dar numai pentru un timp foarte scurt, câtă vreme individul se află încă în condiţia umană[158]. Astfel, idealul androginiei şi ritualurile de androginizare au devenit simbolurile unei tânjiri mai complexe după origini, perfecţiuni ale începuturilor şi nostalgii ale Paradisului[159], toate făcând parte din reevaluarea arhaismului, care a devenit o alternativă la propensiunile mult mai filosofice, hegeliene, evoluţioniste ale gândirii europene moderne[160]. Iată de ce o asemenea stare, un astfel de sentiment este conceput nu atât ca o realizare stabilă sau ca o stare permanentă, cât mai degrabă ca o aspiraţie sau ca un ideal,

deopotrivă în trecut şi în prezent.

Urmând exemplul ocultiştilor sau ezoteriştilor europeni – care, la rândul lor, au fost influenţaţi, cel puţin într-o anumită măsură, de Cabala evreiască şi de cea creştină deopotrivă –, Eliade şi-a întors privirea mai degrabă spre începuturi decât spre finaluri, într-o perioadă a unui tip de perfecţiune pierdută, dar, după el, recuperabilă, cu o experienţă a androginiei spirituale ca una dintre cele mai importante trăsături ale sale. Astfel, fenomene religioase diferite şi, după părerea mea, divergente, ca yoga, şamanismul, zurvanismul[161], orgiile arhaice şi chiar dragostea în general au fost înrolate toate în ceea ce Eliade consideră a constitui tehnici de reintegrare, numite uneori tehnici de „întoarcere în urmă”[162], care au o puternică componentă erotică şi sunt interpretate ca fiind în legătură cu reconstituirea androginiei. Uneori aceste tehnici sunt legate de experienţe de iniţiere sau chiar identificate cu ele.

Aceste idei preconcepute savante ce gravitează în jurul centralităţii unei viziuni omogene a religiei, reprezentată prin utilizarea destul de frecventă a termenilor „tot” şi „totalitate primordială”, au început relativ devreme în cariera sa. Ele se bazează în mare parte pe idealurile sale de om, în ale sale *biografica*, fiind evidente şi în ale sale *literaria*, într-o manieră care aminteşte de cazul camuflării sacrului, discutat în capitolul anterior. Eu unul sunt sceptic în privinţa contribuţiei explicative a acestor teme sau a ipotezei că oamenii s-ar strădui să atingă o stare nediferenţiată de a fi sau de conştiinţă prin reintegrare. Mişcarea pe care o putem discerne este următoarea: biografia lui Eliade este cea în care găsim primele exemple clare ale modului în care şi-a petrecut tinereţea, mai întâi în România, apoi în India, apoi din nou în România, după care în Portugalia; şi viaţa cu mai mult de o femeie în acelaşi timp, confesiunile despre orgii, reale sau imaginare, şi, chiar mai devreme, abordarea falocentrică şi de orientare puternic masculină în cele două versiuni ale *Apologiei virilităţii*. Apoi, această abordare cu un puternic caracter sexual a experienţei totalităţii a fost formulată în ale sale *literaria*, şi abia mai târziu, după 1938, a fost importată şi dezvoltată în studiile sale ştiinţifice cu privire la religie[163]. După ce a fost formulată academic, cercetarea totalităţii ontologice şi o experienţă a totalizării au fost aplicate din nou în unele scrieri literare, cum ar fi nuvelele *Podul* şi *Un om mare*, iar uneori la modul în care el îşi înţelege propria biografie în timpul crizelor istorice sau nervoase din anii 1940. Această mişcare circulară între diferitele corpusuri literare ale lui Eliade, care se nutresc unele pe altele de-a lungul vieţii sale, este, după părerea mea, caracteristică operei sale în general, mai mult decât în cazul oricărui alt erudit al religiei cunoscut mie, inclusiv al celor care au utilizat conceptul de androginie ca reprezentare a unui tip important de perfecţiune, ca, de pildă, Henry Corbin şi Elliot R. Wolfson.

Permiteţi-mi să subliniez că afirmaţia făcută mai sus în legătură cu familiarizarea de timpuriu a lui Eliade, în tinereţea sa, cu cărţile lui Paul Vulliaud şi ale altor ocultişti nu sugerează că aceşti autori au fost principala sursă a gândirii sale religioase. Literatura romantică este cu siguranţă o altă sursă majoră a gândirii lui Eliade pe tema androginului. Cu toate acestea, examinarea detaliilor

legate de figurile ocultiştilor şi de modul în care Eliade şi le-a apropriat contribuie la o mai bună înţelegere a subiectului în formarea lui Eliade pe vremea liceului şi în maniera în care viziunea androginiei ca reintegrare a apărut mai târziu în cariera sa. Fără îndoială, multe alte surse provenind din alte religii au contribuit substanţial la convingerea lui Eliade cu privire la centralitatea androginiei ca perfecţiune în religia arhaică.

O reexaminare minuţioasă a probelor găsite în alte canale de informaţie religioasă, în special în hinduism, care îi era foarte cunoscut lui Eliade ca erudit, şi în tradiţiile romantice[164], unde tema este centrală şi discutată de mulţi cercetători menţionaţi de Eliade[165], ar trebui să aştepte operele altor cercetători, cu competenţă în aceste domenii. Totuşi, dincolo de sursele mai mult europene conţinute deopotrivă în literaturile ocultismului şi romantismului, tânărul Eliade a adăugat câteva referinţe la Cabală, precum şi la hinduism şi multe alte tradiţii neeuropene în discuţiile sale despre concepţia lui cu privire la androgin şi ritualul de androginizare.

Problema mai conceptuală legată de discuţiile lui Eliade despre androgin şi termenii utilizaţi pentru a-l explica este ambiguitatea statutului conceptelor centrale, ca totalitate şi reintegrare, din punct de vedere ontologic. Aceasta înseamnă că nu este clar dacă Eliade presupune că, dincolo de diferitele expresii a ceea ce el a numit totalitate, există un acord care indică o ontologie acceptată de el ca obiectivă sau el vorbeşte mai degrabă despre similarităţi între forme de gândire ce aparţin mai curând unui tip comun de *imaginar* decât unei ontologii împărtăşite. Eu unul înclin să cred că abordarea ontologică reflectă mult mai bine poziţia lui Eliade, cel puţin în primele decenii ale carierei sale academice. O atare ipoteză implică, de asemenea, credinţa în eficacitatea tehnicilor de atingere a reintegrării, iar în cazul lui Eliade, utilizarea practicilor yoga în perioada din India şi a orgiilor în cea din Portugalia trebuie înţelese în cadrul unei astfel de atitudini care atribuie mai degrabă un statut obiectiv decât subiectiv realizării indivizilor. Totuşi, ar trebui subliniat că, deşi Eliade vede în experienţele orgiastice o încercare de a parveni la o anumită formă de echilibru interior, el nu pretinde în mod explicit că ar fi căutat sau ar fi atins involuntar o stare de androginie.

De fapt, există o tensiune între afirmaţiile făcute foarte devreme în viaţa sa cu privire la prioritatea masculinităţii ca distinctă de feminitate şi aserţiunile sale dintr-o perioadă ceva mai târzie, începând din 1940, despre imperativul de a absorbi elementul feminin în experienţa bărbatului, pentru a atinge o anumită formă de androginie şi astfel perfecţiunea[166]. În orice caz, eu n-am reuşit să găsesc niciun text literar scris de Eliade care să graviteze în jurul idealului androginiei şi nici vreo autopercepţie a lui Eliade însuşi cum că ar fi trăit ceva similar androginiei. În pofida afirmaţiei metodologice făcute la începutul prezentului studiu cu privire la afinităţile dintre *academica*, *biografica* şi *literaria* lui Eliade, afirmaţie valabilă pentru numeroase detalii de care ne-am ocupat mai sus, în special totalitatea şi reintegrarea, androginia nu este un astfel de concept unificator, în pofida poziţiei sale centrale pentru cercetarea ştiinţifică a lui Eliade în majoritatea etapelor ei, chiar dacă o interpretăm într-o manieră metaforică. Cel puţin în acest caz,

el nu a interpretat detalii ale vieţii sale în conformitate cu nişte categorii apărute mai târziu în studiul său al religiei.

După părerea mea, putem considera descoperirea relevanţei androginiei ca rezultat al găsirii unui simbol concret pentru preocupările sale mai vagi, care au fost formulate în termeni ce nu figurează în religiosul arhaic. Într-un fel, categoria androginului, în special aşa cum este discutată în scurtul studiu al lui Krappe publicat în 1938, l-a ajutat pe Eliade să-şi organizeze unele dintre înclinaţiile sale mai generale într-un mod mai specific. Trecerea de la numeroasele cazuri în care el se referă cu insistenţă la conceptele de totalitate, primordialitate şi reintegrare, fără a menţiona androginul, la o identificare a acestor concepte s-a petrecut la un moment dat în 1938, aşa cum aflăm dintr-o analiză, scrisă în 1937 de Eliade, a voluminoasei monografii a lui Paul Mus despre templul de la Barabudur, unde aceşti termeni (cu excepţia „androginului") apar de mai multe ori[167]. La fel, într-un eseu din 1974, unde primele categorii apar toate laolaltă, androginia nu este menţionată[168]. Introducerea mai elaborată, în 1940, a androginului ca reflectare a unei forme particulare de integrare în totalitate este, după părerea mea, nu atât rezultatul analizării unor texte religioase şi a unor exemple specifice, cât mai degrabă intuiţia că există aici o oportunitate de a ilustra tendinţa sa mai complexă înspre totalizare – deja centrală pentru viziunile sale anterioare – prin intermediul androginului[169].

Relativ întârziat în comparaţie cu conceptele de „tot", „totalitate" şi reintegrare, conceptul lui Eliade de androginie a fost semnificativ inspirat de centralitatea pe care el a atribuit-o acestor concepte anterioare, în timp ce acesta din urmă le-a inspirat mult mai puţin pe cele dintâi şi nu apare nici în percepţia de sine a lui Eliade, în memoriile sau în scrierile sale literare. Cu toate acestea, în scrierile sale ştiinţifice, Eliade s-a străduit să-şi convingă cititorii de centralitatea mitului reintegrării, iar mai târziu şi a mitului androginiei, iar unii cercetători s-au lăsat convinşi de abordarea sa. În opinia mea, discuţiile sale sunt adesea destul de impresioniste; rareori a fost avansat vreun argument convingător, bazat pe analize detaliate şi susţinute. Recursul la validitatea şi pertinenţa experienţelor sale personale diminuează importanţa analizelor detaliate ale unor texte şi culturi specifice în primul rând în ele însele şi permite combinarea unor experienţe personale din prezent cu speculaţii prefilosofice arhaice, ca şi cum toate ar reflecta aceeaşi formă subiacentă de experienţă religioasă sau de concept. Astfel, Eliade a reinterpretat uneori episoade din propria-i viaţă de parcă ar fi constituit o formă de a trăi mai „autentic" religia, o formă de a lua parte la căutarea perfecţiunii. Însă el nu s-a considerat pe sine un androgin. Căci, aşa cum am văzut mai sus, era prea mult de partea virilităţii.

Nu în ultimul rând: obscuritatea termenilor generici „totalitate", „reintegrare" şi „androgin", fără a face distincţie între diferitele categorii, şi impunerea unui singur „arhetip" asupra vastului şi variatului spectru de material religios constituie mai degrabă o sursă de confuzie decât de avansare a unei înţelegeri mai precise. Sinteza fără o analiză preliminară este prea facilă şi este tocmai ceea

ce se întâmplă în cazul conceptului generalizat de *coincidentia oppositorum*, care constituie un element central în discuţiile lui despre reintegrare. Sunt bărbatul şi femeia realmente contrari? Nu sunt ei doar părţi ale aceleiaşi specii, cu infinit mai multe similitudini decât diferenţe? Sunt ei mai mult opuşi sau mai mult complementari? Aplicarea unor concepte provenite dintr-un sistem, cel al lui Nicolaus Cusanus, la o varietate de alte structuri conceptuale este un tip de analiză laxă.

Discuţiile lui Eliade despre virilitate şi punctele lui de vedere despre femei[170] arată că Eliade nu analiza doar texte antice şi mentalităţi arhaice, ci refracta în egală măsură şi propria-i axiologie. Or, tocmai aici văd eu principala eroare metodologică în abordarea lui Eliade: el crede că trăieşte un fel de experienţe arhaice şi îşi prezintă convingerile ca şi cum ar constitui, uniform, structura profundă a realităţii atât în trecutul străvechi, cât şi în prezent. Uniunea contrariilor nu este unica metodă de a parveni la totalitate. Într-un fragment scris în 1931, el propune o cale total diferită şi vede în asceză, înţeleasă ca o limitare a contactului cu femeile, şi în întoarcerea bărbatului la „virginitate” o cale de „restaurare a unităţii primordiale”[171].

Observaţii finale

Semnificaţia unui anumit arhetip sau simbol depinde deopotrivă de generatorul şi de consumatorul lor. Arhetipurile nu funcţionează când sunt izolate, ci, după părerea mea, numai când sunt conjugate într-o secvenţă mai largă şi specifică de simboluri, ritualuri şi mituri. Extrăgând simbolul sau arhetipul din această schemă şi conjugându-l cu semnificaţii aşa cum sunt formulate în alte macrofenomene, este uşor să creăm iluzia unui arhetip universal, care transportă mereu acelaşi mesaj. Totuşi, această ipoteză nu rezistă la o examinare mai atentă a semnificaţiei atribuite fie simbolului, fie arhetipului, când le analizăm contextual. Ceea ce se poate învăţa din exerciţiul de mai sus este faptul că acelaşi arhetip poate fi adoptat pentru a transporta semnificaţii opuse, atunci când funcţionează în macrofenomene religioase diferite[172]. Iar asta înseamnă că şi dacă o anumită temă apare în multe culturi şi ne putem referi la ea ca la un arhetip, ea este rareori înţeleasă în acelaşi mod de locuitorii acelor macrofenomene culturale şi religioase. Această constatare nu trebuie să împiedice cercetarea comparativă sau studiul influenţelor unei culturi asupra alteia; dimpotrivă, se poate înţelege mai bine contextul microfenomenului distingând cu grijă diferitele semnificaţii ataşate unei teme comune decât prin estomparea diferenţelor, care face parte din hermeneutica indistincţiei.

De altfel, eu aş spune că aceleaşi microfenomene pot fi înţelese diferit în diversele componente ale aceluiaşi macrofenomen religios. Maniera în care conceptul de *androgin* a fost înţeles de

diferiţi cabalişti – ei utilizau, de fapt, un termen diferit, *du-partzufim* – poate indica în această direcţie: şcolile de Cabala au angrenat aceeaşi temă în sisteme mai complexe, care indică în direcţii ce diferă foarte mult unele de altele. Sistemul Cabalei teosofico-teurgice, în cea mai mare parte a primelor sale manifestări, deşi a apărut în Europa, reflectă o altă formă de gândire, care poate fi descrisă ca preaxială, căci acest sistem este preocupat de naţiune şi de corp şi de o divinitate antropomorfă, o viziune care diferă de teologiile dominante în Evul Mediu creştin. Proximitatea în timp şi în spaţiu nu este un motiv suficient pentru a reduce gândirea cabalistică la ceea ce era *en vogue* în vecinătatea ei imediată, religioasă sau intelectuală. Putem demonstra acest lucru şi într-un alt caz, cel al marelui lanţ al fiinţei, care a fost tratat diferit de gânditorii creştini şi de cabaliştii teosofico-teurgici[173]. Din acest punct de vedere, remarca lui Elémire Zolla citată mai sus cu privire la „Israel” care „este foarte diferit” de Occident, fiind „patriarhal” – eu aş spune mai degrabă „preaxial” –, merită o mult mai mare atenţie decât cea pe care a atras-o pentru o mai bună înţelegere a culturii iudaismului şi a celei europene. Inutil să spun că maniera în care androginul a fost înţeles în câteva studii recente despre Cabala, sub impactul direct al speculaţiilor lui Jung şi Eliade, ca indicare a unui androgin-masculin divin ca simbol al perfecţiunii reflectă aceleaşi probleme ale reducţionismului ca şi cele dovedite de cei doi savanţi generalişti[174], în special din cauza evitării de a atribui locul cuvenit centralităţii procreaţiei, pentru marea majoritate a cabaliştilor, ca scop principal al androginiei: separarea, iar apoi uniunea, deopotrivă în sferele divină şi umană[175].

Abordările religiei de către Eliade şi Jung, oricât de semnificativ diferite au fost ele – căci ale celui dintâi erau orientate cosmic, iar ale celui din urmă spre interiorizare –, sunt profund influenţate de o serie de surse ocultiste, mai ales de unele alchimice şi ermetice, aşa cum o indică utilizarea unor termeni ca *unio oppositorum*, *coincidentia oppositorum*, „integrare” sau „reintegrare” şi *coniunctio*. Ele au servit ca fundal pentru receptarea şi modul de înţelegere a materialului cabalistic. Din acest punct de vedere, abordarea lor aminteşte de conceptul renascentist omogenizant de *prisca theologia*: întocmai ca în cazul figurilor renascentiste, Jung şi Eliade au început şi ei cu ipoteze larg răspândite în gândirea creştină, care au fost îmbogăţite şi modificate prin surse adiţionale, neconsiderate a fi canonice în teologiile Evului Mediu[176]. Tendinţa ocultistă în ascensiune în Europa Occidentală, mai cu seamă începând din secolul al XVII-lea, a continuat abordarea iniţiată în Renaşterea florentină, găsindu-şi până la urmă expresia în cei doi gânditori ai secolului XX despre care am discutat mai înainte[177]. Aceştia au constituit filtre puternice, care au modelat felul în care au fost selectate şi interpretate materialele cabalistice şi de altă natură. Importanţa capitală a psihicului, emoţionalului şi intelectualului ca principala scenă a dezvoltării umane, mai degrabă decât corporalul, socialul sau comunalul, reflectă impactul interferenţelor platonice şi pauline.

Utilizarea aceloraşi teme sau arhetipuri în numeroase tradiţii, deşi pline de conţinuturi şi

semnificaţii diferite, poate servi ca o mărturie pentru importanţa psihologică a temei androginului. Această observaţie poate ajuta la formularea unei alte abordări a ceea ce poate fi un arhetip: o constelaţie nu de o singură, ci de diferite semnificaţii ataşate de diverşi autori, artişti, gânditori aceleiaşi expresii verbale sau vizuale, cu fiecare dintre aceste semnificaţii trăgându-se dintr-un alt univers spiritual. Stabilitatea complexului psihologic sau a viziunii cosmice asupra lumii face parte din efortul cercetătorilor religiei de a transcende fluiditatea în căutarea lor a unei abordări ştiinţifice care să evoce ştiinţele exacte, atunci când au de-a face cu culturi diferite.

Ca şi Jung, Eliade a fost preocupat de elaborarea unei abordări cuprinzătoare a omului şi universului împărtăşite, după părerea lor, de toate persoanele ca fiinţe umane, precum şi de încercarea de a crea o formă de „ştiinţă”. Punctele lor de vedere despre totalitate, integrare sau reintegrare şi perfecţiune, fără a intra în reflecţii despre variantele dintre culturi sau din cadrul aceleiaşi culturi, fac parte din emergenţa unor noi forme, moderne, de religie, create de aceşti savanţi şi impuse materialelor pe care le-au investigat prin aplicarea unor forme solide de hermeneutică ce vizează să subordoneze comportamentul fizic arhetipului[178]. Fără o reflecţie critică asupra documentelor produse în vederea susţinerii existenţei celor două „noi” religii – cum le numesc eu –, a lui Jung şi a lui Eliade, suntem condamnaţi la repetiţii ale unor generalizări concepute ca descoperiri ştiinţifice.

Note

1. Vezi, *e.g.*, Luc Brisson, *Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*, trad. de J. Lloyd (Berkeley, 2002), pp. 73-84; idem, „Neutrum utrumque. La bisexualité dans l’antiquité greco-romaine”, în Libis, *L’Androgyne*, pp. 31-61; Jean-Pierre Vernant, „One… Two… Eros”, în D.M. Halperin, J.J. Winkler şi F.I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton, 1990), pp. 469-472; Maurice de Gandillac, „Approches platoniciennes et platonisantes du mythe de l’androgyne originel”, în Monneyron, *L’Androgyne dans la littérature*, pp. 13-23.

2. Vezi în special Curtis D. Smith, *Jung’s Quest for Wholeness: A Religious and Historical Perspective* (Albany, 1990).

3. Vezi Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, trad. de R.F.C. Hull (Princeton, 1959), pp. 67-68, 173-176, 191-192; *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, trad. de R.F.C. Hull (Princeton, 1959), pp. 195, 204; şi în special studiul său de mai târziu *Mysterium Coniunctionis*, trad. de R.F.C. Hull (Princeton, 1970).

4. Vezi, *e.g.*, *Mysterium Coniunctionis*, pp. 390, 411-414, 429-430, 440, 443-447, 450.

5. *Ibidem*, pp. 438-456.

6. *The Practice of Psychotherapy*, trad. de R.F.C. Hull (Princeton, 1966), pp. 308, 313-314 şi n. 17.

7. *Ibidem*, p. 250.

8. Jung, *The Integration of the Personality*, trad. de S.M. Dell (New York, 1939), p. 38.

9. *Memories, Dreams, Reflections by C.G. Jung*, ed. Aniela Jaffe, trad. de R. Winston şi C. Winston (New York, 1965), p. 199.

10. *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 174-175 [p. 184 – n.tr.]. Despre *coincidentia oppositorum*, vezi şi al său *The Two and the One*, pp. 78-124 [pp. 71-117 – n.tr.], şi *Images and Symbols*, p. 14 [p. 19 – n.tr.].

11. Pentru o divergenţă între cei doi gânditori pe această temă, vezi introducerea lui Ursache la *Meşterul Manole*, pp. xlii-xliii.

12. Vezi, *e.g.*, al său *Access to Western Esotericism*, *passim*; idem, „Sensuous Relations with Sophia in Christian Theosophy”, în Wouter J. Hanegraaf şi Jeffrey J. Kripal (eds.), *Hidden Intercourses: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (Leiden, Boston, 2009), pp. 281-308; şi idem, „From Prelapsarian Androgyny to Multipolar Constructs of «Love» (Aspects of Christian Theosophy in German Naturphilosophie)”, în Fagio Merlini, Lawrence E. Sullivan, Riccardo Bernardini şi Kate Olson (eds.), *Eranos Yearbook (2009-2010-2011)*, vol. 70 (Einsiedeln, 2012), pp. 274-295. Vezi şi Rosemary Radford Ruether, *Goddess and the Divine Feminine: A Western Religious History* (Berkeley, 2005), pp. 228-229, 236-239; Andrew Weeks, *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic* (Albany, 1991), pp. 114-121; şi Pierre Degaye, „L’homme virginal selon Jakob Boehme”, în Libis, *L’Androgyne*, pp. 155-195.

13. Zolla, *The Androgyne*, p. 6.

14. Vezi importanta contribuţie la analiza acestui subiect, în Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 203-214.

15. Vezi, *e.g.*, Zolla, *The Androgyne*; Wendy Doniger O’Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (Chicago, 1982), pp. 290-291, 296-297, 314; iar mai recent, Marcel Tolcea, *Ezoterism şi comunicare simbolică* (Timişoara, 2004), pp. 150-151; Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 261-262; iar pentru impactul asupra lui Henry Corbin, vezi Wasserstrom, *ibidem*, p. 209.

16. Publicat în *Revista Fundaţiilor Regale*, V, 3 (martie 1938), pp. 616-632. Eu mă refer la forma sa reluată în culegerea de eseuri a lui Eliade *Lucrurile de taină*, pp. 100-117.

17. *Ibidem*, p. 103.

18. Paris, 1925, p. 202. Versiunea în limba franceză a lui Vulliaud a unui fragment din *Zohar* I, f. 90b, este: „Il convient à l'homme de se sanctifier au moment de l'union conjugale, enseigne le *Zohar*, pour que l'enfant qui va naître ait sa figure complète et de manière convenable… La forme de l'homme correspond à la forme celeste". Pentru Vulliaud şi *Zohar*, vezi critica dură a lui Gershom Scholem „Vulliaud's Uebersetzung des *Sifra Di-Zeniutha* aus dem Sohar und andere neuere Literatur zur Geschichte der Kabbala", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 75 (1931), pp. 347-362, 444-455. Mai târziu în cursul vieţii sale, Eliade menţionează critica lui Scholem. Vezi Eliade, „Cosmic Religion", p. 96. Pentru mai multe informaţii despre Eliade şi Cabală, vezi *infra*, capitolul 5. Fără să fie la curent cu primele discuţii româneşti ale lui Eliade citate aici, Culianu (*Studii româneşti*, I, p. 250) a intuit posibila sursă zoharică a modului în care Eliade a abordat androginul şi *hieros gamos*. Vezi şi *ibidem*, p. 268.

19. Vezi *Religion after Religion*, pp. 269-270, n. 19.

20. Cel mai cuprinzător studiu despre Eliade şi ezoterism este legat de cunoaşterea de către Eliade a lui R. Guénon şi gravitează în jurul beletristicii lui Eliade [*literaria*]. Vezi Tolcea, *Eliade, ezotericul*. El menţionează unele influenţe ale lui Julius Evola asupra viziunii lui Eliade în privinţa androginului. Vezi *ibidem*, pp. 231-232. Despre aspectele mai ştiinţifice ale relaţiei lui Eliade cu ocultismul, vezi Antoine Faivre, „Modern Western Esoteric Currents in the Works of Mircea Eliade: The Extent and Limits of their Presence", în Wedemeyer-Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, pp. 147-157; şi Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism", pp. 62-86, precum şi câteva exemple semnificative, în Wasserstrom, *Religion after Religion*.

21. Sau complet.

22. Vezi Vulliaud, *La Cantique des Cantique*, p. 201, n. 3.

23. *De l'Unité spirituelle, ou de la société et de son but au-delà du temps* (Paris, 1841), p. 1441, citat în Vulliaud, *ibidem*, p. 201.

24. Cel mai probabil o aluzie la *Galateni* 3.28.

25. *De l'Unité spirituelle*, p. 1441.

26. Vezi Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 38.

27. Pentru alte exemple privind impactul lui Saint-Bonnet asupra lui Vulliaud, vezi *ibidem*, p. 154.

28. *Ibidem*, p. 201.

29. Această formă înseamnă, în alt context, totalizare. Vezi Eliade, *Jurnalul portughez*, I, p. 102.

Pentru mai multe informaţii despre acest termen românesc, vezi finalul acestui capitol.

30. *Religion after Religion*, p. 38.

31. *Occultism*, p. 50 [*Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*, p. 68 – n.tr.]. Vezi şi Eliade, „Occultism and Freemasonry in Eighteenth-Century France”, *History of Religions*, 13 (1973), pp. 89-91. Pentru recunoaşterea de către Eliade a unor forme de *philosophia perennis*, vezi articolul său „Some Notes on *Theosophia perennis*: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin”, *History of Religions*, 19 (1979), pp. 167-176.

32. „Alegorie sau «limbaj secret»?”, p. 102.

33. După cum vom vedea în detaliu în capitolul 5, Eliade cunoştea Cabala încă din adolescenţă.

34. Vezi *Universul literar*, IL, 3 (13 ianuarie 1940), pp. 1, 8. Textul a fost republicat în *Morfologia religiilor*, pp. 236-239. Citatele care vor urma se vor referi la ultima apariţie.

35. Editura Vremea, Bucureşti, 1942; republicat în culegerea sa de eseuri în limba română intitulată *Drumul spre centru*, pp. 328-387. Voi cita mai jos din această ultimă apariţie. Există o traducere în limba italiană, *Il mito della integrazione* (Milano, 1989).

36. *Jurnalul portughez*, I, p. 473.

37. *Eranos Jahrbuch*, 27 (1958), pp. 195-236.

38. *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962).

39. Pp. 78-124.

40. Londra – New York, 1986, vol. I, pp. 276-281.

41. *Cf. Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.*

42. Vezi, *e.g.*, *The Encyclopedia of Religion*, p. 279.

43. *Ibidem*, p. 277. El se referă la *The Two and the One*, pp. 114, 119, 122 [pp. 106-109, 115 – n.tr.]. *Cf.* Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 204.

44. *The Encyclopedia of Religion*, p. 277.

45. *Patterns in Comparative Religion*, pp. 419-425; şi *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 174-175.

46. Această teorie despre primul om ca o unitate care este în acelaşi timp o totalitate se regăseşte şi mai târziu în a sa *History of Religious Ideas*, I, p. 165 [pp. 156-157 – n.tr.]; vezi şi n. 7 de acolo. Trebuie să menţionăm că discuţiile lui Eliade despre totalitate sunt anterioare viziunilor despre totalitate formulate de Martin Heidegger.

47. *Drumul spre centru*, p. 368.

48. *Ibidem*, pp. 374-375.

49. *Ibidem*, p. 375. *Cf*., de asemenea, modul în care el se descrie pe sine însuşi în *Autobiography*, p. 256 [p. 259 – n.tr.]: „Poate că dorinţa mea de a iubi două femei în acelaşi timp nu era decât un nou episod dintr-o lungă istorie secretă, pe care nici eu nu o înţelegeam prea bine. În felul meu, încercam să compensez incapacitatea mea funciară de a deveni «sfânt», printr-o experienţă paradoxală, inumană, care, cel puţin, îmi deschidea drumul către misterul totalităţii”.

50. Încă din 1926, într-un text referitor exclusiv la Cântarea Cântărilor, Eliade reliefează interpretările cabalistice ale textului biblic. Acesta a fost republicat în *Morfologia religiilor*, pp. 54-59. Încă de la 19 ani, el se referă la cartea lui Vulliaud despre interpretarea mistică a Cântării Cântărilor. Şi chiar înainte de aceasta se familiarizase cu teme existente în Zohar, aşa cum am văzut mai sus.

51. *Morfologia religiilor*, pp. 236-237. În versiunea [C], descrisă mai jos, textul este reprodus exact, dar Eliade adaugă o notă de subsol în care se referă la cele două volume ale lui Paul Vulliaud: *La Kabbale Juive* (Paris, 1932) şi *La Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (Paris, 1925). Ne putem întreba: cum poate fi în consonanţă mariajul uman cu pierderea în sânul divinităţii sau atingerea indiferenţei? Vezi *Drumul spre centru*, p. 371, n. 1.

52. *Universul literar*, IL, 5 (27 ianuarie 1940), pp. 1, 8, extins în *Drumul spre centru*, pp. 376-382. Ar trebui menţionat faptul că, cu mulţi ani înainte, Eliade a publicat într-un ziar un mic text intitulat „Adam, Cain şi Eva” (*Cuvântul*, 1928), republicat în *Morfologia religiilor*, pp. 239-241; dar el nu are nicio legătură cu textul de mai târziu „Adam şi Eva”.

53. Vezi Krappe, „The Birth of Eve”.

54. *Drumul spre centru*, p. 378.

55. Vezi teoriile expuse în Krappe, „The Birth of Eve”, pp. 312-313.

56. *Drumul spre centru*, p. 377.

57. Vezi *supra*, Introducerea.

58. Vezi, *e.g.*, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 356-359 [pp. 327-330 – n.tr.]; pentru conexiunea dintre orgie şi reintegrare, vezi în special pp. 358-359 [pp. 329-330 – n.tr.]. Vezi şi idem, *Occultism*, pp. 88-92 [pp. 113-117 – n.tr.].

59. Vezi, *e.g.*, *Solilocvii*, pp. 28-29.

60. *Drumul spre centru*, pp. 379-380; *cf*. formularea mai târzie din *Patterns in Comparative Religion*, p. 424; *History of Religious Ideas*, I, p. 165, n. 7 [p. 157, n. 7 – n.tr.]; şi *The Two and*

the One, p. 115 [p. 106 – n.tr.]. Vezi şi *infra*, capitolul 7.

În iunie 1941, pe când începea să lucreze la partea a treia a trilogiei *Întoarcerea din Rai*, el scrie, în *Jurnalul portughez*, I, p. 102, într-o manieră care aminteşte de *coincidentia oppositorum*, că „timpul totalizează, contopeşte extremele. Asta este marea lecţie a romanului meu: că omul nu se poate desăvârşi dacă nu «totalizează» în el toate extremele, dacă nu izbuteşte să-şi iubească duşmanii, dacă nu depăşeşte pasiunile politice nu printr-o asceză indiană sau placiditate sceptic olimpică – ci prin trăirea mesajului creştin: iubeşte pe aproapele tău...”. Trecerea de la iubirea aproapelui la a-ţi iubi – şi astfel a te contopi cu – duşmanul este o înţelegere destul de radicală a creştinismului. Nu putem decât să regretăm că acest mesaj creştin nu i-a convins pe numeroşii creştini care, în acelaşi an în care a fost scris, au pornit cel mai barbar război din istoria umanităţii. Şi mai bizară este coincidenţa că, chiar înainte ca Eliade să scrie acest fragment (la 30 iunie 1941), armata guvernului pe care Eliade îl servea ca diplomat a organizat un pogrom bestial la Iaşi, la 28-29 iunie, fiind ucişi peste 13.000 de evrei. Vezi şi *supra*, fragmentul citat din *ibidem*, p. 170, şi discuţia mea despre un fragment din octombrie 1945, tradus în capitolul 7.

61. *Drumul spre centru*, p. 381.

62. *Ibidem*, pp. 381-382. Vezi şi *ibidem*, p. 387.

63. *Ibidem*, p. 382.

64. *Ibidem*, pp. 379-381.

65. *Ibidem*, pp. 379, 382.

66. Publicată în anexa *Jurnalului portughez*, I, p. 475.

67. Această mutare este deja evidentă în lucrarea sa din 1949, în limba franceză, *Traité*, tradusă în engleză sub titlul *Patterns in Comparative Religion*, pp. 423-425, deşi menţionează foarte succint Cabala; vezi p. 425. În *History of Religious Ideas* (I, p. 165 [pp. 156-157 – n.tr.]), un text scris în 1975 şi publicat în 1978, Adam este încă androgin, deşi eu cred că această discuţie reflectă atitudinea mai veche a lui Eliade, aşa cum o expusese el, după cum menţionează el însuşi în introducere, p. xvi, puncte de vedere pe care le prezentase la Bucureşti şi la Paris.

68. Vezi *Eranos Jahrbuch* (1958), p. 220; *The Two and the One*, p. 104 [p. 96 – n.tr.].

69. Vezi Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 38.

70. Vezi *Eranos Jahrbuch*, 1953; tradus ca „Mother Earth” şi publicat în *Myths, Dreams, and Mysteries*, p. 175 [p. 174 – n.tr.].

71. Vezi *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 220; *The Two and the One*, p. 104 [p. 96 – n.tr.]; şi *History of Religious Ideas*, I, p. 170.

72. Vezi Eliade, *The Two and the One*, p. 122 [p. 115 – n.tr.].

73. Vezi *ibidem*, p. 104 [p. 96 – n.tr.]. Pentru Eriugena şi androginie, vezi Francis Bertin, „Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Érigène”, în Libis, *L’Androgyne*, pp. 63-128.

74. *Cf*. Eliade, *Contributions à la philosophie de la Renaissance*, p. 47 [*Contribuţii la filosofia Renaşterii*, p. 62 – n.tr.].

75. Vezi M. Idel, „The Myth of the Androgyne in Leone Ebreo and its Cultural Implications”, *Kabbalah*, 15 (2006), pp. 77-102; idem, *Kabbalah and Eros*, pp. 88-92; Naomi Yavneh, „The Spiritual Esotericism of Leone’s Hermaphrodite”, în J.R. Brink, M.C. Horowitz, A.P. Coudert (eds.), *Playing with Gender: A Renaissance Pursuit* (Urbana – Chicago, 1991), pp. 85-98; T. Anthony Perry, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne* (Tuscaloosa, 1980), pp. 15, 22; Bernard McGinn, „Cosmic and Sexual Love in Renaissance Thought: Reflections on Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, and Leone Ebreo”, în Alberto Ferreiro (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell* (Leiden, 1998), pp. 191-209; şi Sergius Kodera, „The Idea of Beauty in Leone Ebreo (Judah Abravanel)”, în M. Diemling, G. Veltri (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period* (Leiden, 2009), pp. 301-329, în special pp. 307-310, 318, 326.

76. *Dialogues of Love, Leone Ebreo*, ed. Rossella Pescatori, trad. de Damian Bacich şi Rossella Pescatori (Toronto, 2009), pp. 279-290.

77. „The Birth of Eve”, p. 314.

78. Vezi *The Two and the One*, p. 107 [pp. 99-100 – n.tr.].

79. *Drumul spre centru*, p. 376; idem, *Patterns in Comparative Religion*, p. 423 [p. 386 – n.tr.]; idem, *Myths, Dreams, and Mysteries*, p. 175; *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 220; şi idem, *The Two and the One*, p. 104 [p. 97 – n.tr.].

80. Vezi traducerea şi comentarea acestei tradiţii midraşice în Daniel Boyarin, *Carnal Israel*. *Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, 1993), pp. 42-46.

81. Alţi cărturari rabinici anteriori.

82. „The Birth of Eve”, p. 314.

83. Vezi *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 198.

84. Vezi Idel, *Kabbalah and Eros*, pp. 53-103. Pentru o altă abordare a conceptelor de androgin şi *du-partzufim*, mult mai apropiată de cea a lui Eliade, dar care insistă asupra ideii de androgin masculin, vezi Wolfson, *Language, Eros, Being*. De altfel, falocentrismul din tinereţea lui

Eliade, care nu-i era cunoscut lui Wolfson, aminteşte de accentul pus de Wolfson pe interpretarea Cabalei. Având în vedere suprimarea trimiterilor la *Zohar* din variantele mai târzii ale eseului său, nici Wasserstrom şi nici Wolfson nu puteau fi la curent cu discuţiile anterioare ale lui Eliade.

85. Vezi scrisoarea sa către Acterian [din 23 ianuarie 1981], reprodusă în *Cioran, Eliade, Ionesco*, p. 133.

86. *Ordeal by Labyrinth*, p. 9 [*Încercarea labirintului*, p. 15 – n.tr.].

87. *Ibidem* [p. 16 – n.tr.]. Afirmaţia că el face întotdeauna o distincţie scrupuloasă între androgin şi hermafrodit nu este corectă. Vezi, *e.g.*, Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 422, 424 [pp. 385, 387 – n.tr.].

88. *The Androgyne*, p. 20.

89. *Religion after Religion*, pp. 37-39, 203-214.

90. *Reconstructing Eliade*, pp. 32-40.

91. *Definitio sacri*, pp. 145, 249-256, 259, 330-332.

92. *Myth and Religion*, pp. 157-158.

93. *Religion after Religion*, pp. 213-214.

94. *Eranos Jahrbuch*, 1958, pp. 218-219.

95. Ar trebui subliniat faptul că unul dintre prietenii lui Eliade din tinereţe, Marcel Avramescu, un evreu care se convertise la creştinism ca Mihail Avramescu şi era interesat de Cabală, spiritualism şi ocultism, a scris o teză de licenţă despre Cusanus la Universitatea din Bucureşti. Pentru mai multe detalii despre acest personaj, vezi *infra*, capitolul 5.

96. Pentru totalitate la Eliade, vezi în special Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, pp. 131-141; şi Shafique Keshavjee, „Totalité, paradoxe et liberté dans l'œuvre de Mircea Eliade", în Arcade, Manea, Stamatescu, *Homo Religiosus*, pp. 262-263.

97. Vezi eseul său „Pantheon indic", publicat pentru prima dată în 1939 şi republicat mai recent în *Lucruri de taină*, pp. 131-135. Existenţa unor discuţii despre „total" şi „totalitate" la tânărul Eliade complică atribuirea rolului pe care l-ar fi putut juca ideologia Gărzii de Fier, o ideologie totalitară, în formarea erudiţiei lui Eliade. Vezi Elaine Fisher, „Fascists Scholars, Fascist Scholarship: The Quest of Ur-Fascism and the Study of Religion", în Wedemeyer-Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, pp. 261-283. Totuşi, preocuparea pentru integrarea în totalitate a acestei generaţii a precedat apropierea de Garda de Fier. Vezi, *e.g.*, contemporanul mai vârstnic al lui Eliade, filosoful Vasile Băncilă,

„Spiritualitate”, *Tiparniţa literară*, 1, 3 (1929), p. 3. Vezi şi *ibidem*, p. 2. Ar trebui subliniat faptul că „ultimul Culianu”, adică ultimele scrieri ale lui Ioan P. Culianu, afişează un anumit efort de a explica „totul” prin a sa *mathesis universalis*, o explicaţie combinatorie a apariţiei unor creaţii culturale în numeroase domenii.

98. Vezi „Apologia virilităţii”, *Gândirea* (1928), pp. 8-9. Pentru acest text, vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 95.

99. Impactul acestui eseu despre masculinitate asupra lui Eliade este evident încă din 1925. Vezi eseul său publicat atunci şi republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 232.

100. Vezi acuzaţia pe care le-o aduce moldovenilor, că sunt melancolici şi nu au virilitate, acuzaţie pe care Eliade a formulat-o în 1928, într-o critică a spiritului moldovenesc, în „Împotriva Moldovei”, articol republicat în culegerea de eseuri ale lui Eliade *Profetism românesc*, I, pp. 95-99. Pentru echilibru şi senzualitate, vezi şi *Jurnalul portughez*, I, p. 336.

101. *Autobiography*, p. 134 [p. 139 – n.tr.]. Pentru conexiunea dintre masculinitate şi ascetism, vezi *Gaudeamus*, scrisă în 1928, p. 129. Pentru un accent pus pe virilitate, vezi *ibidem*, pp. 136-137. Pentru utilizarea sintagmei „instrument de cunoaştere”, vezi şi *infra*, fragmentul final din *Întoarcerea din Rai*.

102. *Autobiography*, p. 134 [p. 139 – n.tr.]. Subliniat în original.

103. În limba română, forma *toate* este la feminin şi poate fi înţeleasă ca indicând toate femeile. Vezi şi continuarea acestui fragment.

104. Vezi *Maddalena*, pp. 19-20.

105. *Eliadiana*, p. 11. Această propoziţie, care face parte dintr-o versiune anterioară publicată la Botoşani la sfârşitul anului 1927 [apărută în *Pământul*, an I, nr. 4, 15 aprilie 1928, p. 4; textul se numeşte „Glorie pentru mascul” – n.tr.], nu apare în versiunea publicată în 1928, în *Gândirea*, unde a fost înlocuită probabil de propoziţia „Slavă masculului pur”. Vezi republicarea în culegerea de nuvele *Maddalena*, p. 17, şi în Eliade, *Virilitate şi asceză*, p. 234. Câteva luni mai târziu, Eliade a publicat în ziarul *Cuvântul* două scurte eseuri în care încearcă să califice primele sale poziţii, făcând aluzie la prima versiune publicată în 1927; ele sunt reproduse în *ibidem*, pp. 272-278. Pentru lauda Bucureştiului ca oraş viril, vezi şi scurtul său fragment din 1935 „Bucureşti, centru viril”, retipărit în *Lucruri de taină*, pp. 336-338.

106. *Întoarcerea din Rai*, p. 150.

107. *Ibidem*, p. 69.

108. Cei doi termeni, „unitate” şi „tot”, totalitate, apar mai târziu în studiile de religie ale lui Eliade. Vezi, *e.g.*, *Eranos Jahrbuch* (1958), p. 221; şi *The Two and the One*, p. 115 [p. 107 –

n.tr.]. *Cf*. şi fraza existentă în *Ştefania*, despre ultima parte a trilogiei neterminate, din care *Întoarcerea din Rai* este prima parte. Vezi *Viaţă nouă*, p. 59, unde protagonistul spune: „Uneori, aş vrea să acaparez totul”.

109. *Întoarcerea din Rai*, p. 299. Pentru sintagma „instrument de cunoaştere”, vezi capitolul 3. Pentru o altă discuţie despre moarte ca instrument de acţiune, vezi punctul de vedere pe care Eliade i-l atribuie lui Ion Moţa, figură importantă în panteonul Gărzii de Fier, în fragmentul din ultima parte a trilogiei neterminate. Vezi *Viaţă nouă*, p. 116: „Cine ştie să moară nu va fi rob niciodată”, cu comentariul său: „Moartea înţeleasă ca instrument perfect de acţiune şi insurecţie”. Pentru rolul important pe care Eliade intenţiona să-l permită Gărzii de Fier, potrivit notelor sale iniţiale referitoare la roman, vezi *ibidem*, p. 203.

110. *Întoarcerea din Rai*, p. 301.

111. În contextul relaţiei sale sexuale cu ea, Eliade menţionează o expresie care reflectă androginia lui Platon, „al treilea sex”. Vezi *Huliganii*, p. 174.

112. Vezi Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, pp. 175-177 [pp. 149-151 – n.tr.].

113. Vezi *supra*, capitolul 1.

114. Vezi *supra*, Introducerea.

115. *Autobiography*, p. 256 [p. 259 – n.tr.]. Observaţi apariţia termenului „nostalgia”, atribuit abordării sale din tinereţe. Pentru mai multe detalii despre acest fragment, vezi *supra*, în Introducere.

116. *Ibidem*.

117. *Ibidem*.

118. *Gaudeamus*, p. 93; şi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 98.

119. *Autobiography*, p. 257 [p. 260 – n.tr.].

120. Vezi Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, pp. 120-121 [pp. 104-105 – n.tr.].

121. Vezi *supra*, capitolul 1.

122. *Nuntă în cer*, pp. 188-189. Această descriere aminteşte de un alt roman, *Şantier*, publicat în India, p. 282.

123. *Jurnalul portughez*, I, p. 170. Pentru echilibru, vezi şi *ibidem*, pp. 150, 235, pe care le citez în capitolul următor. Vezi şi la sfârşitul acestui capitol fragmentul din *ibidem*, p. 102. Conceptul de echilibru care apare la Eliade, inclusiv în unele dintre citatele prezentate imediat mai jos, reflectă probabil influenţa lui Lucian Blaga – contemporanul lui Eliade şi un filosof al culturii

pe care Eliade îl respecta foarte mult – în privinţa echilibrului cosmic. Pentru mai multe informaţii despre relaţia lor, vezi *infra*, capitolul 3.

124. *Ibidem*, pp. 200-201. Vezi şi *ibidem*, p. 202: „Erosul, la mine, avea o funcţie metafizică. [...] dragostea, la mine, este în primul rând o experienţă cu sens metafizic”.

125. *Ibidem*, p. 235. Pentru afinitatea dintre haos şi androginie, vezi schiţa lui Henricus Kunrath, reprodusă în Elémire Zolla, „L’androgyne alchemique”, în Libis, *L’Androgyne*, p. 145, n. xvii.

126. *Jurnalul portughez*, I, p. 235.

127. *Ibidem*, p. 271.

128. Aldagiza Ionescu, fiica soţiei sale, Nina.

129. Adică în România. Plecau pentru două luni.

130. Vezi şi *Jurnalul portughez*, I, p. 210: „Singurătatea, pentru mine, este o necontenită invitaţie la viciu, nebunie, aventură”.

131. *Jurnalul portughez*, I, p. 118. Acest fragment şi cel din 14 noiembrie fuseseră citate în contextul afirmaţiilor din *Mitul reintegrării*, conceput ca o lucrare scrisă în 1942, în Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 320-321 [pp. 404-405 – n.tr.].

132. *Jurnalul portughez*, I, p. 119. Vezi şi, la aceeaşi pagină, la 6 mai.

133. *Ibidem*, p. 126.

134. Pentru atitudinea negativă a lui Eliade faţă de erudiţie, vezi *ibidem*, p. 188, precum şi introducerea.

135. *Jurnalul portughez*, I, p. 151. Pentru arhetipuri la Eliade, vezi Reschika, *Mircea Eliade*, pp. 52-61.

136. *Jurnalul portughez*, I, pp. 338-339. Vezi şi comportamentul său indian, descris ca „desfrâu nocturn” în Ricketts, *Romanian Roots*, I, p. 346 [*Rădăcinile româneşti*, I, p. 314 – n.tr.].

137. Pentru crizele de mai înainte şi pentru cele de mai târziu, descrise uneori ca melancolii, vezi *Jurnalul portughez*, I, pp. 116, 120, 136, 138-139, 141, 159-160.

138. *Ibidem*, p. 340. Vezi şi *ibidem*, pp. 287-288, 292. Pentru posibila identitate a neurologului portughez, vezi *ibidem*, II, pp. 453-454. Pentru crizele de nervi ale lui Eliade din această perioadă şi recurgerea lui la narcotice, vezi Oişteanu, *Narcotice în cultura română*, pp. 390-404.

139. Vezi în special *Isabel şi apele diavolului* şi *Domnişoara Christina*. În termeni mai generali despre atitudinea de seducere şi femeile din aceste romane, vezi Simion, *Nodurile şi semnele*

prozei, pp. 65-82.

140. Vezi *Jurnalul portughez*, I, p. 364.

141. Pentru întreaga afacere, vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 257-260 [pp. 330-333 – n.tr.].

142. Vezi *Yoga*, pp. 55, 97, 99, 270-271, 304, şi *Shamanism*, p. 153, n. 37. Aceste aplicaţii sunt mai târzii decât eseul din 1940 despre androgin.

143. Vezi minimizarea – de fapt, respingerea – de către Eliade a teoriei lui Krappe cu privire la posibila influenţă a unui ipotetic mit indo-european al androginului asupra mitului semit, în *Drumul spre centru*, p. 378. Pentru Eliade şi Krappe în general, vezi Eliade, *Meşterul Manole*, pp. 145, 312; şi Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 867-868.

144. Vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 325; şi *Jurnalul portughez*, I, pp. 127, 132, 436, 439-440, 442, 473.

145. *History of Religious Ideas*, III, p. 174 [p. 155 – n.tr.]. Vezi şi diversele utilizări de către Scholem ale conceptului de reintegrare citate de Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 38-39.

146. Vezi *ibidem*, p. 38.

147. Deşi acest punct de vedere se regăseşte în alte contexte în Cabala mai timpurie, el nu este legat de tipul special de Cabală înregistrată în cărţile lui Isaac Luria. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 300, n. 201.

148. Vezi *Autobiography*, p. 277 [p. 280 – n.tr.]; şi *Jurnalul portughez*, I, p. 274.

149. Vezi Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p. 61 [p. 64 – n.tr.].

150. Vezi cartea sa *La confessione dei peccati*, II (Bologna, 1935), p. 229. Totuşi, cercetătorii domeniului care exploraseră acest subiect în mod detaliat nu găsiseră dovezi ale unei dimensiuni orgiastice a unei astfel de practici în timpul sărbătorii de Yom Kippur. Vezi, *e.g.*, Pinhas Mandel, „«There Were no Good Days to Israel as 15th of Av and *Yom ha-Kippurim*»: On the Last Mishnah of the *Massekhet Ta'anit* and Its Metamorphoses”, M.B. Lerner, M.A. Friedmann (eds.), *Te'udah*, 11 (Tel Aviv, 1986), pp. 147-178, în special materialul bibliografic discutat la pp. 148-149, n. 5 (în ebraică). Una dintre teoriile referitoare la textul vizat de Pettazzoni este că acesta e o eroare şi că în loc de *Yom ha-Kippurim* ar trebui citit *Yom ha-Bikkurim*.

151. *Yoga*, pp. 271-272 [p. 231 – n.tr.]. Această formă de interpretare este totuşi mult mai substanţială în conferinţa Eranos. Vezi *Eranos Jahrbuch*, 1958, pp. 231-235. Pentru punctul de vedere potrivit căruia practica mandalei vizează reintegrarea personalităţii, vezi interpretarea lui Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, trad. H.J. Maxwell (Paris, 1974), pp. 29-

53, 110-111, 113. Eliade cunoştea bine scrierile lui Tucci. Vezi şi Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 205.

152. Vezi *Yoga*, p. 272 [p. 231 – n.tr.], care repetă într-un mod destul de precis ceea ce Eliade a scris într-un alt context în *Patterns in Comparative Religion*, pp. 419-420 [pp. 383-384 – n.tr.].

153. Vezi seria de articole publicate în reviste româneşti în 1930 şi adunate recent în Mircea Eliade, *Yoga. Problematica filozofiei indiene*, ed. C. Barbu şi M. Handoca (Craiova, 1991), în special pp. 85-110.

154. Referitor la acest termen, vezi *Eranos Jahrbuch*, 1958, pp. 228-229, şi comentariul legendei, în *Meşterul Manole*, finalizat la Lisabona în 1942-1943; *cf*. ed. eseurilor sale în *Meşterul Manole*, p. 106. Este plauzibil ca Omul Mare să fie Eliade însuşi.

155. Vezi *Jurnalul portughez*, II, p. 448. Pentru referinţe suplimentare la totalizare, vezi *ibidem*, I, pp. 102, 271.

156. *Mitul reintegrării*, p. 387. Nu am găsit o paralelă la această afirmaţie într-o altă versiune a eseului.

157. *Ibidem*. Această abordare este mult mai puţin vizibilă în versiunea din *Eranos Jahrbuch*, 1958. Ar trebui subliniat faptul că ediţia italiană a cărţii lui Elémire Zolla despre reprezentările vizuale ale androginului, intitulată *Androgyne: The Fusion of the Sexes (Art & Imagination)*, este *L'Androgino. L'umana nostalgia dell'interezza* (Como, 1989), adică *Androginul. Nostalgia umană a perfecţiunii*, un titlu care trădează influenţa lui Eliade.

158. „Mitul reintegrării", în *Drumul spre centru*, pp. 386-387.

159. Vezi Eliade, *Myth and Reality*, pp. 50-53, şi *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 59-72. Pentru „nostalgia adamică", vezi idem, *The Quest*, pp. 99-101, 134.

160. Pentru Eliade ca arhaist *versus* hegelianism în ştiinţa religiei, vezi Idel, *Enchanted Chains*, pp. 4-6.

161. Vezi, *e.g.*, Eliade, *Zalmoxis*, p. 110 [*De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 118 – n.tr.]: „Zurvan ar fi «totalitatea divină» prin excelenţă, *coincidentia oppositorum*, al cărui androginism nu este decât unul dintre aspectele sale". Totuşi, sursele vorbesc despre bisexualitate, pe care Eliade ar numi-o hermafroditism. Vezi *Patterns in Comparative Religion*, p. 422 [p. 385 – n.tr.]; şi Robert Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), p. 63. Totuşi, într-o discuţie paralelă existentă în *The Two and the One*, pp. 83-84, androginia nu este menţionată.

162. Vezi Eliade, *Myth and Reality*, pp. 79-84 [pp. 75-80 – n.tr.].

163. Pentru viziunea lui Eliade conform căreia, în religie, imaginile sexuale şi activitatea sexuală în general înseamnă mult mai mult decât a înţelege din ele o societate profană modernă, şi anume o

formă de cult al puterii de creaţie şi procreaţie, vezi eseul său din 1934 „Sex”, publicat în *Oceanografie*, pp. 93-97. El revine mai târziu în repetate rânduri la aceste idei referitoare la semnificaţia simbolismului sexual. Nu pot răspunde aici la întrebarea de ce Eliade nu a înţeles practicile alchimice ca androginie în primele sale eseuri pe această temă, publicate în 1935, 1937 şi 1938, primele două republicate în *Drumul spre centru*, pp. 484-604, în pofida recurgerii recurente la o viziune sexualizată a alchimiei. Totuşi, din 1942, această afirmaţie apare în versiunile în limba română, *Drumul spre centru*, pp. 371-372, în limba franceză, *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 198, şi în limba engleză, *The Two and the One*, p. 103 [pp. 95-96 – n.tr.], dar nu şi în formulările de mai târziu ale punctelor sale de vedere legate de alchimie în *The Forge and the Crucible* (*Făurari şi alchimişti*), în pofida unei reproduceri a imaginilor în care se găseşte androginul – vezi pp. 58-59, 138. Interesant mi se pare faptul că, în pofida reţinerii lui Eliade în privinţa introducerii categoriei androginiei în studiile sale despre alchimie, el pretinde că a făcut-o în studiile despre androginie menţionate în această notă.

164. Deosebit de important este impactul lui Goethe asupra lui Eliade. Vezi Mac Linscott Ricketts, „Eliade and Goethe”, *Archaeus*, vol. 6 (2002), pp. 283-331; şi Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 208-211, 337, nota 23.

165. Vezi *Drumul spre centru*, p. 368.

166. Afirmaţia lui Wasserstrom din *Religion after Religion*, p. 204, că idealul lui Eliade a fost un androgin masculin „de-a lungul întregii sale cariere” nu este atât de evidentă din surse aşa cum le ştiu eu. Vezi modul în care Ioan P. Culianu l-a descris pe Eliade ca un aparent androgin, în textul publicat de Bordaş, „Întotdeauna far într-o lume nihilistă”, pp. 308, 334.

167. Republicat în *Drumul spre centru*, pp. 186, 195-197.

168. Vezi „Câteva observaţii asupra vrăjitoriei europene”, republicat în *Occultism*, pp. 87-92 [pp. 90-117 – n.tr.].

169. Vezi mărturia lui Eliade însuşi că ajunsese la viziunea dualităţii şi a reintegrării, legată de *Faust* al lui Goethe şi de *Serafita* lui Balzac, cu douăzeci de ani mai devreme, adică după 1937, de vreme ce a scris această confesiune cam prin 1957 – vezi *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 195.

170. Pentru mai multe informaţii, vezi *infra*, capitolul 3.

171. „Şantier”, în *Proză*, p. 422.

172. Acest lucru diferă de funcţia duală a arhetipului potrivit lui Jung, care consideră că impactul arhetipului asupra unei persoane poate fi pozitiv, iar asupra altei persoane negativ.

173. Vezi, *e.g.*, Idel, *Enchanted Chains*, *passim*, în special pp. 223-227.

174. Vezi Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 261-262. Pentru dependenţa lui Wolfson de Eliade, vezi eseul său „Woman: The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne”, în L. Silberstein, R. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity* (New York, 1994), p. 187, reiterat în *Language, Eros, Being*, p. 503, n. 168.

175. Permiteţi-mi să repet că afirmaţia lui Eliade că ar fi redescoperit sensul unor simboluri uitate aminteşte de afirmaţia lui Gershom Scholem în contextul Cabalei, deşi la acesta din urmă simbolurile sunt în principal cuvinte, pe când la Eliade ele sunt obiecte sau procese.

176. Vezi Faivre, „Modern Western Esoteric Currents in the Work of Mircea Eliade: The Extent and Limits of Their Presence”, pp. 147-156, şi *supra*, în capitolul 1. Despre *prisca theologia*, vezi Daniel P. Walker, *The Ancient Theology* (Londra, 1972); Charles Schmitt, „Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 505-532; idem, „*Prisca Theologia* e *Filosofia Perennis*: Due temi del rinascimento italiano e a loro fortuna”, *Il pensiero Italiano del rinascimento e il tempo nostro* (Florenţa, 1970), pp. 211-236; Paul O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. Michael Mooney (New York, 1979), pp. 196-210; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Dignity in Italian Humanistic Thought* (Notre Dame, 1995), pp. 726-742, 754-756; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden, 1990), pp. 459-463; Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge-Londra-Ierusalim, 1989), p. 198, n. 41; Briggite Tambrun, „Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques”, *Accademia*, 1 (1999), pp. 9-48.

177. Ar trebui menţionat faptul că o tendinţă puternică spre ocultism este evidentă într-un text foarte timpuriu scris de Eliade la sfârşitul anilor de liceu: „Ştiinţă şi Ocultism”, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, pp. 246-247, un eseu discutat în Introducere.

178. Vezi în special Carl G. Jung şi Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie* (Paris, 1980), p. 139.

1*. „Omul bărbat şi omul femeie sunt constituiţi în aşa fel încât ei trebuie să devină un singur om sau mai degrabă un singur suflet: iar când au devenit unul, ei sunt omul complet” (n.tr.).

2* „Căci nici «bărbatul nu este fără femeie, nici femeia nu este fără bărbat», spune Sf. Pavel. Fără această uniune, ei sunt doi; fiecare se simte ca o fiinţă divizată” (n.tr.).

3* „Citatul ar fi interminabil. Vă amintiţi textele identice din Cabala” (n.tr.).

4* „Bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stângă, dar Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăţi” (n.tr.).

Capitolul 3

Tanatologii: apoteoze şi triumfuri ale morţii

„Simbolismul Morţii îngăduie *orice*: extincţie sau o regenerare, un adevărat *incipit vita nova*.”

Mircea Eliade[1]

„Dacă eşti gata să mori, nu te mai poate robi nicio frică, nicio slăbiciune, nicio timiditate. Împăcându-te cu gândul morţii, atingi cea mai totală libertate care îi este îngăduită omului pe pământ.”

Mircea Eliade[2]

„Iniţierea e o moarte, şi orice moarte, inteligent asumată, poate echivala cu o iniţiere.”

Mircea Eliade[1*]

O fascinaţie pentru problema morţii

În 1945, încercând să găsească legătura între personalitatea sa din perioada petrecută în India (1929-1931) şi personalitatea sa prezentă, Eliade scria: „Să descopăr elementele de unitate, să văd în ce m-am schimbat, pe ce drum am evoluat. Constantele: problema morţii; alternanţa: simbolismul”[3]. Este o confesiune seminală în privinţa elementului constant care unifică personalitatea sa, şi anume preocuparea pentru problema morţii de-a lungul unei părţi semnificative a anilor săi de maturitate. Nu avem aici doar o reflecţie generală, căci peste doar câteva zile el

menţionează că intenţionează să scrie o carte despre „moarte şi iniţiere” care va cuprinde 250-300 de pagini, dar care nu a fost niciodată terminată[4]. Cu câţiva ani mai înainte scrisese în una dintre nuvelele sale: „Prin moarte se va apropia de marea iluminare a tuturor înţelesurilor, iar nu de sfârşitul unei vieţi pământene, de uscarea treptată a cărnii şi topirea ei definitivă în pământ. Întotdeauna am împărţit oamenii în două categorii: cei care concep moartea ca un *sfârşit* al vieţii şi al trupului şi cei care şi-o înfăţişează ca un *început* al unei noi existenţe spirituale”[5]. Pentru Eliade, atitudinea faţă de moarte este deci o piatră de încercare majoră. Într-adevăr, mai mult decât oricare alt scriitor cunoscut mie din istoria religiilor, Eliade oferă diferite abordări ale morţii cu diferite ocazii, aşa încât putem vorbi despre teoriile sale despre moarte sau tanatologie. Iar asta înseamnă că el a avut un spectru destul de larg în privinţa înţelegerii sale, atât de larg şi de bogat, având în vedere repetarea frecventă a acestei teme, încât este dificil să-l epuizăm în acest cadru. În orice caz, cel puţin într-un interviu, în 1936, el vorbeşte despre moarte ca o formă de tehnică, un fapt care inserează unele dintre discuţiile ce vor urma în rândul preocupărilor sale mai largi cu diversele tehnici[6]. Dat fiind că Eliade nu a scris o monografie pe această temă, deşi a promis în repetate rânduri că o va face, precum şi faptul că nicio analiză detaliată şi cuprinzătoare nu a fost scrisă, din câte ştiu eu, pe această temă de cercetătorii acestui subiect, voi investiga apariţiile majore ale acestui subiect la Eliade şi voi lăsa la urmă speculaţiile pe marginea surselor şi implicaţiilor[7]. Presupun că Eliade ar considera această preocupare o continuare a atitudinii pe care o discerne la cei trei maeştri ai generaţiei sale:

> Nu este deloc întâmplător că cei trei profesori care au condus generaţiile de studenţi de la 1900 încoace – Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Nae Ionescu – au mărturisit toţi trei o *conştiinţă tragică* a existenţei şi au găsit totuşi un sens *eroic* acestei existenţe, care trebuie acceptată şi rodită[8].

Ca un discipol al tuturor acestor gânditori care pledau pentru o viziune organicistă a naţiunii române, şi ca şef autoproclamat al tinerei generaţii, propria-i preocupare faţă de moarte ca problemă spirituală apare ca fiind ceva absolut firesc la Eliade. Însă pentru mulţi dintre contemporanii din cercul său acest lucru nu este la fel de evident, şi chiar Ionesco, care era foarte preocupat de moarte, a avut o atitudine diferită, ca o chestiune lipsită de importanţă, ea e destul de evidentă, cel puţin în timpuriul său *NU*[9]. De altfel, în plus faţă de importanţa acestei teme, aşa cum voi arăta mai jos, una dintre principalele afirmaţii ale anumitor critici care au abordat structura scrierilor ştiinţifice ale lui Eliade se referă la afinităţile dintre anumite conţinuturi ale acesteia şi atitudini ce prevalau în mişcările fasciste în general şi în Garda de Fier în particular, în special exaltarea morţii eroice, a sacrificiului de sine şi importanţa naşterii omului nou. Incontestabil, şi

legăturile strânse ale lui Eliade cu mai mulţi gânditori care erau mai deschis identificaţi cu poziţiile extremei drepte, deopotrivă în România – Nae Ionescu fiind cel mai cunoscut dintre ei –, iar după anii 1930 şi peste hotare – de exemplu, Julius Evola, Georges Dumézil, Ernst Jünger[10], Giuseppe Tucci şi Stig Wikander –, au fost invocate în sprijinul argumentelor referitoare la afinităţile dintre părţi seminale ale studiilor sale ştiinţifice şi afilierile sale politice. Astfel, aspecte importante ale cercetării ştiinţifice a lui Eliade au fost explicate de unii specialişti ca intruziune a unor elemente vitaliste provenind din programe politice de propensiuni fasciste în structura însăşi a religiei pe care el o prezenta ca structură arhaică comună, aproape dispărută în timpurile moderne. În unele cazuri, astfel de afirmaţii au fost făcute de erudiţi serioşi, care au făcut uz uneori de discuţii mult mai detaliate ca să-şi explice argumentările[11].

Intenţia mea aici este nu atât să aduc argumente contrare puterii paralelelor indicate de acei savanţi, fie fenomenologice, fie istorice – adică nu voi contrazice apariţia lor, vorbind în linii mari, în aceeaşi perioadă; în schimb, explicaţia pe care o voi oferi pentru aceste paralele diferă de ipoteza mecanică potrivit căreia politica a invadat pur şi simplu erudiţia, o formă de explicaţie pe care eu o numesc proximism sau o anumită formă de istorism. Utilizez şi aici metodologia în funcţie de care mă ghidez, aşa cum am prezentat-o în Introducere, pentru a-l descrie pe Eliade ca dezvoltându-se pe parcursul unei lungi perioade. Este cea mai bună cale de înţelegere a evoluţiei gândirii sale, cu variatele sale fundaluri istorice, dar într-o manieră mult mai complexă decât luând în considerare doar impactul unui anumit program politic în interpretările unor texte atât de numeroase.

În 1922, la vârsta de 15 ani, Eliade scria într-un jurnal despre moartea unui preot, o descriere făcută, potrivit declaraţiei sale detaliate din altă parte, în vederea scrierii unui roman[12]. Una dintre primele nuvele scrise de Eliade, la 16 ani, intitulată „Cum a murit Ri, copilul sfânt", a fost publicată abia recent, dar aici nu există nicio discuţie conceptuală despre natura morţii[13]. Mult mai substanţială este lunga descriere a morţii şi înmormântării mătuşii sale, în 1923[14]. Ca reacţie la această moarte, Eliade spunea: „Lumină din Lumină... Ea s-a dus în ceruri, facă-se voia Ta". El menţionează o discuţie pe care a avut-o cu prietenul său Vojen, dar fără să dea vreun detaliu[15]. În acelaşi an, Eliade a scris o mică istorioară despre un filosof care, deşi ateu, în clipa morţii sale are o revelaţie a lui Dumnezeu şi se pocăieşte[16]. Doi ani mai târziu, Eliade menţionează într-o discuţie despre „Ştiinţă şi ocultism" cartea lui Camille Flammarion *La mort et son mystère*[17]. El susţine mai târziu în discuţia sa credinţa în nemurirea sufletului, întemeiată pe spiritism[18].

Totuşi, prima discuţie susţinută despre moarte pare a fi o lucrare de seminar pentru cursul unui profesor de la Universitatea din Bucureşti, P.P. Negulescu, din 1928, publicată pentru prima dată mult mai târziu, în 1987. Titlul ei este „Problema morţii naturale şi semnificaţia ei ontologică". Eliade face distincţie între moartea corporală, concepută ca fiind necesară, căci acest tip de existenţă este doar o participare temporară la viaţă, şi viaţa spirituală, care este eternă, ca şi

Dumnezeu. Sufletul este descris ca existând independent de vehiculul său, întocmai cum o simfonie poate exista independent de instrumentele utilizate pentru interpretarea ei[19]. Importanţa acestui text constă în faptul că este prima formulare a credinţei într-o viaţă după moartea corporală, o viziune care-l va preocupa pe Eliade mai multe decenii de-acum înainte. Într-o interesantă nuvelă scrisă în 1929 la Calcutta, se afirmă că „numai cel ce-şi ridică fără motiv viaţa e stăpân pe ea, şi numai cel ce moare ca om ajunge un adevărat zeu”[20]. Această apoteoză a suicidului prevesteşte ceea ce Eliade va afirma mai târziu în trilogia sa *Întoarcerea din Rai*, aşa cum vom vedea mai jos. Câţiva ani mai târziu, cam prin 1931, pe când se afla în India, a scris o piesă de teatru, pierdută acum, intitulată *Comedia morţii*[21]. Glorificarea morţii constituie un punct de plecare clar formulat pentru numeroase discuţii din literatura lui Eliade începând cu anul 1933, adică cu câţiva ani înainte de afilierea sa la ideologia Gărzii de Fier, şi chiar cu câteva luni înainte de alunecarea lui Nae Ionescu în ideologia acestei mişcări, la sfârşitul lui 1933. Probabil în 1933 Eliade a scris un articol publicat într-un ziar pe care nu l-am putut identifica, dar care a fost republicat în 1934 în culegerea sa de naraţiuni jurnalistice intitulată *Oceanografie*. Titlul lui este „Despre un anumit sentiment al morţii” şi abordează ideea că momentul morţii nu este doar continuarea unei mişcări ascendente spre perfecţiune, ci şi un punct de cotitură radical pentru o formă de experienţă care nu poate fi ghicită din evenimentele unei vieţi, chiar dacă este una perfectă[22]. Deşi diferit de teza din 1928, acest text împărtăşeşte credinţa în existenţa unei vieţi după moarte. Ea reiese evident şi dintr-un alt text publicat în aceeaşi colecţie[23]. Tot în *Oceanografie*, el formulează un punct de vedere care va fi dezvoltat câţiva ani mai târziu, referitor la reprezentarea morţii în folclor ca instrument de cunoaştere[24]. Din contextul acestei discuţii este evident că moartea a preocupat foarte mult gândirea lui Eliade în prima perioadă a vieţii sale[25].

La începutul anului 1935, el declară într-un discurs la radio că „numai un cercetător superficial poate spune că creştinismul a umilit viaţa şi a exaltat moartea”[26]. El susţine mai degrabă că moartea nu mai este considerată acum definitivă sau un proces de anihilare, ci un popas de odihnă înaintea nemuririi. Moartea este prezentată aici ca un rit de trecere, pierzându-şi negativitatea şi fiind interpretată ca un pod către nemurire[27], de când Isus a pătruns în moarte şi a învins-o[28]. Totuşi, continuă Eliade, această atitudine împăcată faţă de moarte era bine cunoscută dinainte de creştinism, în spaţiul dacic, căruia îi corespunde şi astăzi[29]. Această viziune se repercutează de multe ori şi în foiletoanele sale de mai târziu. Este cazul a două discuţii publicate în 1939 în *Fragmentarium*, în care el vine cu ideea că interesul profund pentru istoria europeană a secolului al XIX-lea face parte dintr-un fenomen cunoscut din folclor cu privire la revederea în clipa morţii a întregii tale vieţi, interesul în cauză conţinând deci premoniţia viitorului întunecat al culturii occidentale[30]. Această abordare a fost dezvoltată mai târziu de Eliade într-un eseu publicat în 1930 în limba franceză şi tradus în *Myths, Dreams, and Mysteries*[31].

Permiteţi-mi acum să abordez câteva fragmente din unul dintre primele romane ale lui Eliade,

Întoarcerea din Rai. Deşi scris în 1933, romanul a fost gândit cu cel puţin doi ani înainte[32], dar începutul său a fost formulat de fapt chiar mai devreme, cam prin 1928, la Calcutta[33]. Totuşi, multe dintre detaliile lui reflectă evenimente legate de viaţa lui Eliade de la sfârşitul anului 1932 şi începutul lui 1933, în special relaţia sexuală a protagonistului, Pavel Anicet, cu două femei în acelaşi timp, o paralelă la relaţiile erotice ale lui Eliade concomitent cu Sorana Ţopa şi Nina Rareş, cea din urmă având să-i devină soţie în 1934. Acest tip de dublă relaţie a fost înţeles mai târziu, în termenii teoriei sale a religiei, ca fiind o *coincidentia oppositorum*[34]. Unele mitizări ale vieţii lui Eliade fac parte din înţelegerea sa mai generală a realităţii şi a faptului religios, din ceea ce eu am numit hermeneutica indistincţiei.

De altfel, afinităţile dintre detaliile romanelor şi biografia lui Eliade sunt transparente. Familia Anicet, ai cărei membri sunt protagoniştii tuturor părţilor trilogiei neterminate numite *Întoarcerea din Rai* – titlul trilogiei şi al primei sale părţi –, a fost iniţial o familie bogată, care poseda o fermă pe care a pierdut-o, astfel încât acum duce o viaţă sărăcăcioasă. Numele fermei era Arvireşti. Or, după cum menţionează Eliade, numele de familie al mamei sale era Arvira[35]. La fel cum bătrânul Francisc, decedat înainte de începerea romanului, dar a cărui figură pluteşte deasupra descendenţilor săi, fusese ofiţer, tatăl lui Eliade a fost şi el ofiţer în armata română, şi amândoi au fost decoraţi pentru meritele lor în Primul Război Mondial. Şi nu în ultimul rând: Eliade însuşi îşi prezintă familia ca pe una sărăcită[36]. Iată motivele pentru care obsesia morţii, dominantă în cele două părţi publicate ale trilogiei, reflectă ceva din propria preocupare a tânărului Eliade, ceva prezent şi în cele trei texte scrise anterior, menţionate mai sus.

Pavel Anicet, care este alter egoul lui Eliade, reflectează la natura morţii şi este în căutarea morţii ca mijloc de a scăpa din tensiunea unei relaţii cu două femei. În una dintre reflecţiile sale, Anicet spune:

> Mă întreb dacă unul care s-a gândit o singură dată la moarte cu plăcere mai poate folosi ceva vieţii din jurul lui [...] Nu e vorba de moartea personală, de sinucidere, de toate stupidităţile astea. Ci moartea ca o existenţă concretă, ca o altă viaţă, mai plină, mai *eternă* decât efemera noastră eternitate [...] Moartea ca o victorie, ca o întregire. Nu moartea din disperare, nu din frică. Cel care moare într-un ceas de deznădejde cumplită, de durere, şi-a ratat complet viaţa. Dar un extaz? Dar o aşteptare?[37]

Aceste întrebări nu sunt numai retorice. Spre sfârşit, el redefineşte acest tip diferit de moarte: „Moartea, extaz[38]. Moartea, instrument de cunoaştere[39]. Moartea, mijloc de îmbrăţişare a unităţii, a totului”[40]. Mai devreme în acest roman, el compară moartea cu suferinţa, spunând: „Şi atunci – înapoi la haos, înapoi în unitatea primordială, moartea... Hm, e adevărat că moartea are această

rară fascinaţie a unităţii. Eşti singur acolo, şi totuşi eşti totul, eşti pretutindeni. Însetat de unitate, însetat de moarte, deci”[41]. Un mesaj similar este oferit de scrisoarea lui Pavel din roman:

> [...] eu cred în moarte [...] Mi se pare că acolo voi întâlni unitatea primordială, voi fi unul, unul singur, voi *fi*, şi atât... M-au obosit cumplit experienţele, dualismul oricărei trăiri, descompunerea care îşi face loc în orice extaz, în orice iubire. E groaznic![42]

Altundeva, el afirmă că nu vrea să fie un martir[43]. Finalul romanului prezintă sinuciderea lui Anicet, care, chiar înainte de-a apăsa pe trăgaciul pistolului, gândeşte: „Moartea asta e a mea, o creez eu, cum îmi place mie. Viaţa am trăit-o aşa cum mi-a fost dată, cum mi-au împărţit-o întâmplările. Dar moartea îmi aparţine, aşa cum mi-o dau, aşa voi pătrunde dincolo...”[44]. Eliade însuşi a rezolvat problema alegerii într-o manieră diferită, dar romanul său reflectă această atracţie teoretică sau imaginativă către o moarte extatică. Iar asta înseamnă scăpare de dualitate – care implică o tensiune – în unitate, în mijlocul unei vieţi de succes, printr-o moarte care nu implică o încercare de a fugi de suferinţă.

Aici, moartea nu are nicio legătură cu sacrificiul de sine, cu implicarea într-o activitate politică; dimpotrivă, este o decizie foarte personală, care reflectă lipsa de implicare în viaţă, inclusiv cele două relaţii ale sale, concomitente şi de succes, cu Una – indubitabil, simbol al unităţii – şi Ghighi, care, după părerea mea, reprezintă dualitatea, în virtutea repetării silabei „Ghi”.

Aceste discuţii arată că preocuparea lui Eliade faţă de moarte ca experienţă supremă este total diferită de ipoteza sa de mai târziu şi mult mai solidă despre moarte ca iniţiere, pe care a adoptat-o din surse antice greceşti[45]. Deşi Pavel Anicet îşi asumă şi el o moarte experienţială, extatică, gnostică şi cosmică, dar pur personală, având conotaţii religioase implicite, aceasta este o experienţă descrisă ca total antisocială, căci Anicet nici măcar nu se gândeşte să scrie câteva rânduri de adio familiei sale sau vreuneia dintre cele două femei. Avem aici o combinaţie dintre un eveniment personal, pe care Eliade îl descrie detaliat în *Memoriile* sale referitor la propriile sale relaţii din 1932-1933 cu cele două femei[46], şi o interpretare metafizică a soluţiei oferite de Pavel Anicet, o evadare din pluralitate în unitate, considerată a fi şi o totalitate. În mod curios, singura referinţă la posibilitatea suicidului din *Jurnalul* lui Mihail Sebastian are legătură tot cu presiunea multiplelor sale relaţii erotice[47].

Acest model, care poate fi definit prin referirea la titlul uneia dintre culegerile de studii ale lui Eliade, *The Two and the One* (*Mefistofel şi androginul*), apare şi în alte două romane: *Huliganii*, publicat la sfârşitul anului 1935, şi, mult mai târziu, în 1939, *Noapte de Sânziene*. Primul roman

este o continuare directă a *Întoarcerii din Rai* şi spune povestea altor doi membri ai familiei Anicet: mama, care se sinucide la sfârşitul romanului, şi fratele lui Pavel, Petru. Însă triunghiul nu este format aici numai de aventura sexuală a lui Petru cu două femei, care declanşează în cele din urmă suicidul mamei sale, ci şi de aventurile unui alt protagonist, Alexandru Pleşa, „huliganul perfect", a cărui relaţie anterioară cu Viorica Panaitescu declanşează sinuciderea ei[48], în timp ce el decide să se logodească pe loc cu o altă tânără, Valentina Puşcariu, pe care n-o cunoscuse înainte – este doar prima femeie pe care a întâlnit-o întâmplător la o petrecere. O face premeditat, în cadrul unui joc care este o tentativă de a-şi arăta indiferenţa[49]. Imediat după aceea rupe logodna, indiferent la suferinţa ei[50]. Iată de ce moartea, în special sinuciderea, este foarte prezentă şi în acest roman[51]. Încă o dată, această moarte nu are nicio legătură cu un ideal politic sau cu un sacrificiu, căci cele două femei sunt descrise în termeni absolut apolitici.

Mai complexă este prezenţa modelului „doiul şi unul" în cel mai important roman al lui Eliade, *Noaptea de Sânziene*. Aici, Ştefan Viziru, personajul principal, care din nou reflectă ceva din destinul şi vederile lui Eliade, este încurcat cu două femei: idealizata Ileana, a cărei imagine îl bântuia de 12 ani, şi Ioana, cu care este căsătorit. Când o întâlneşte în sfârşit pe prima şi-i declară dragostea neîmplinită pentru ea, mor amândoi într-un accident de maşină, care se produce, iarăşi, la finalul romanului. Aici moartea nu este o chestiune de suicid, ci are o dimensiune oarecum extatică, o anumită formă de zbor, ce aminteşte probabil de ceea ce Eliade, în aceeaşi perioadă în care scria romanul, îi atribuia şamanului. Cei doi protagonişti mor în ultimul moment, într-un gen de formă extatică de moarte, care poate reprezenta şi o căsătorie cu moartea. De această dată, Ştefan este indubitabil o persoană de dreapta, ca şi Eliade, dar, încă o dată, moartea sa nu are legătură cu convingerile sale politice. Romanul a fost descris corect de Marta Petreu ca un roman „al morţii şi înmormântării trecutului său românesc"[52]. Este într-adevăr o evadare din istorie şi teroarea ei, o chestiune de care ne vom ocupa în capitolul următor. Aş vrea să menţionez că structura „doiul şi unul" nu era doar o proiecţie a unui incident personal asupra operelor sale literare, ci era ceva mai profund, legat de o dorinţă pe care o recunoaşte însuşi Eliade. În *Memoriile* sale, el scria:

> Poate că dorinţa mea de a iubi două femei în acelaşi timp nu era decât un nou episod dintr-o lungă istorie secretă, pe care nici eu nu o înţelegeam prea bine. În felul meu, încercam să compensez incapacitatea mea funciară de a deveni „sfânt" printr-o experienţă paradoxală, inumană, care, cel puţin, îmi deschidea drumul către misterul totalităţii[53].

Termenul „totalitate" este un indiciu major pentru înţelegerea viziunii lui Eliade, aşa cum am văzut mai sus[54]. Ar trebui menţionat că experienţa paradoxală este legată, în alte discuţii ale lui Eliade, de transcenderea dualităţilor, de *coincidentia oppositorum* şi moarte[55]. În 1945, Eliade îşi

exprima speranţa „ca în moarte să mi se împlinească toate, fără să sufăr că sunt împărţit, că am ales, că am trăit fragmentul şi finitul”[56]. Conform prezentării problematicii referitoare la el însuşi în aceste romane, în continuarea *Întoarcerii din Rai* şi a *Huliganilor*, intitulată *Viaţă nouă*, Eliade planificase să-l prezinte pe Petru confruntat din nou cu o dublă iubire: Nora şi Ştefania, cea inferioară şi cea superioară, dar planifica să-l facă pe Petru s-o aleagă pe prima, pe acea „Magna Mater pre-morală”, ceea ce însemna, în viziunea sa, acceptarea istoriei[57].

Permiteţi-mi să atrag atenţia asupra unui fragment seminal care tratează un alt tip de moarte, de data aceasta pus în gura „huliganului perfect” menţionat mai sus, tânărul Alexandru Pleşa. Într-o conversaţie cu vărul său Petru Anicet, primul face să contrasteze sentimentul de singurătate al lui Anicet cu ceea ce el prevede că se va întâmpla în viitor:

> Poate să ai dreptate în ceea ce priveşte singurătatea într-o anumită moarte, vorbi Alexandru aprins, în moartea stupidă şi burgheză, moartea prin boală sau bătrâneţe. Dar moartea noastră, a tinereţii de astăzi, va fi cu totul alta, scumpul meu Petre. Noi vom muri cu toţii, milioane de tineri, vom muri strânşi unul într-altul, şi nimeni nu se va mai simţi singur în acel ceas... Tu nu observi ce frumos se pregăteşte tinerimea, în toate ţările, de moarte? Ce sunt miliţiile şi batalioanele de asalt, legiunile şi armatele lumii de astăzi, decât mase tinereşti strâns legate între ele, legate mai ales prin destinul care le aşteaptă, moartea laolaltă? Niciodată lumea n-a pregătit cu mai multă izbândă oamenii tineri pentru o moarte colectivă. Într-un război, într-o revoluţie, vor muri numai tineri, şi vor muri atât de mulţi deodată, încât nici nu vor simţi că mor cu adevărat... Tu crezi că eşti singur în moarte, pentru că te gândeşti numai la tine sau la ai tăi. Acel *esprit de corps*[58], de care îţi băteai joc altădată, suprimă această fundamentală singurătate a omului în ceasul morţii. Altădată, acei care puteau crede mureau cu preotul alături. Astăzi, tinerii, care cresc împreună, care se simt legaţi şi prin suferinţe, dar şi prin destinul lor comun, nu vor mai avea nevoie de ajutor în ceasul morţii; vor muri *mulţi*, atât de mulţi încât va exista o singură moarte: moartea colectivă. Pe un câmp de luptă...[59]

Publicat la sfârşitul anului 1935, textul este de-a dreptul o profeţie apocaliptică a ceea ce avea să se întâmple, nu după mult timp, în Europa. Dar interesant aici este tonul apocaliptic legat de moartea a numeroşi tineri laolaltă. Această experienţă a solidarităţii este concepută explicit ca un antidot pentru singurătatea obsedantă care impregnează vieţile personajelor lui Eliade în cele două romane, în special moartea solitară a lui Pavel. De remarcat faptul că nicio poziţie politică nu este implicită aici, dreapta sau stânga, deşi referinţa la organizaţiile militare este foarte evidentă. Alexandru descrie o situaţie internaţională, respingând, cel puţin implicit, situaţia naţională, şi o moarte atee, aflată în mod clar la antipodul celei creştine. Din acest punct de vedere, şi anume

aspectele non-naţionaliste şi non-creştine ale morţii, el se apropie de moartea vărului său Pavel. Viziunea lui Alexandru este respinsă imediat după aceea de cinicul Petru, care declară că „nu simt nevoia să mă pierd într-un milion de oameni, după cum nu simt nici dorinţa de a muri cu un milion de oameni deodată”[60]. Presupun că aceasta este şi părerea lui Eliade la sfârşitul anului 1935. În 1938, el îşi exprima sentimentul de uşurare după eliberarea din lagărul de detenţie a legionarilor de la Miercurea Ciuc, la gândul că „am scăpat de moartea colectivă”[61].

În 1936, Eliade a publicat un alt roman, *Domnişoara Christina*, unde temele legate de Eros şi Thanatos joacă un rol central, deşi într-un mod total diferit. Christina era o tânără care se angajase într-un sex sălbatic cu ţăranii şi a fost ucisă din gelozie, însă revine după moarte, ca strigoi-vampir, pentru a-l ispiti pe unul dintre protagoniştii masculini, Egor, să facă dragoste cu ea[62]. Acest roman destul de morbid aparţine genului fantastic din scrierile lui Eliade şi este mai puţin interesat de teoriile abstracte pe care le-am văzut mai înainte. Totuşi, el conţine un caz implicit de schimbare de gen, când domnişoara moartă se adresează bărbatului Egor reproducând versurile celui mai celebru poem al lui Eminescu, „Luceafărul”, cu care în original protagonistul, Hyperion, se adresează Cătălinei: „Iar tu să-mi fii mireasă”. Christina moartă este omologul eliadesc al protagonistului Hyperion din poemul eminescian, eternul Luceafăr-de-seară, descris totuşi de Cătălina ca o figură moartă, îndrăgostită de o tânără vie; aici, personajul feminin mort este îndrăgostit de un tânăr viu. Reversul este turnat acum într-un context în care moartea e legată de o încercare de a împlini, fie şi post-mortem, o dragoste pierdută. Deloc surprinzător, în roman se regăsesc şi urme din poemul eminescian „Strigoii”, iar la tema vampirului vom reveni *infra*, în capitolul 7.

Deşi fără legătură cu cele două romane menţionate anterior, care au fost publicate aproape în paralel cu *Domnişoara Christina* – nici familia şi nici locul nu sunt aceleaşi –, există totuşi un numitor comun: declinul, de fapt, dispariţia unei familii bogate – în primele două romane familia Anicet, în *Domnişoara Christina*, familia Moscu. Există un ton aproape cehovian care domină romanele din 1934-1935, amintind de felul în care Eliade înţelegea destinul propriei sale familii, ca o anumită formă de declin economic.

Înainte de a aborda evoluţiile din 1937, permiteţi-mi să menţionez şi aprecierea făcută de Eliade într-un interviu din 1936, unde proclamă că „problema morţii, a mântuirii, a revelaţiei, a tehnicii religioase – sunt lucruri valabile mai ales în acest moment spiritual modern”[63]. Cu toate acestea, în a treia parte a trilogiei, Eliade pune în gura unuia dintre personaje părerea: „Dar în moarte îţi recucereşti autonomia”[64], o declaraţie ce pare să reflecte vederi legionare.

O nouă moarte? Tanatologia sacrificială

a Gărzii de Fier

La 25 decembrie 1926, în contextul naşterii lui Isus şi al uciderii mai multor mii de copii, potrivit Noului Testament, Nae Ionescu scria că „orice bucurie se clădeşte pe o jertfă”[65]. Acest lucru este înţeles ca o abordare destul de reală, căci el scrie imediat după aceea: „Să ni le aducem aminte astăzi, în această zi mare, ca o conştiinţă a jertfelor pe care le datorăm – pentru răscumpărarea izbăvirii noastre. Căci toate bucuriile fără reculegere – nu rezistă colbului vremii”[66]. Trei ani mai târziu, în aceeaşi zi, este scoasă în evidenţă ideea constrângerii lui Isus, care acceptă fuga în Egipt şi astfel umilinţa[67]. Marta Petreu interpretează această predică drept o referire la regele Carol al II-lea din exil şi ca un argument alegoric al lui Ionescu pentru întoarcerea sa[68]. Este interesant că un discurs similar celui din 1926 este repetat de Ionescu la 25 decembrie 1933, în contextul a ceea ce el consideră a fi jertfele Gărzii de Fier legate de persecutarea legionarilor de către Carol al II-lea, care, câteva zile mai târziu, culminează cu asasinarea prim-ministrului I.G. Duca de către Garda de Fier, suspendarea ziarului *Cuvântul* şi întemniţarea lui Ionescu[69]. Legătura dintre cele două istorii, publicate în aceeaşi zi la o distanţă de şapte ani, este inconvertibilă şi arată cum exact acelaşi motiv, şi anume nevoia de sacrificiu, a fost adaptat la noua situaţie politică şi la noua afiliere a lui Ionescu la Garda de Fier. De această dată însă, „copiii” sunt membrii Gărzii de Fier din penitenciarul românesc, cărora li se va alătura curând însuşi Ionescu[70]. După eliberarea sa din închisoare, Ionescu vorbeşte despre ceea ce el consideră a fi nucleul actului mântuitor al lui Isus: nu întruparea lui, ci jertfa sa de sine[71]. Nu trebuie să mai insistăm asupra imensului impact al gândirii lui Ionescu asupra viziunii lui Eliade despre religie, căci el a fost evidenţiat cum se cuvine, referitor la alte subiecte, în studiul lui Dancă[72]. Totuşi, maniera în care Eliade l-a descris pe Ionescu, la multe decenii după moartea acestuia din urmă, este revelatoare pentru tema noastră de aici: „Modul de-a fi al unui om este complet împlinit numai prin moarte, moartea este mai presus de toate transcendentă”[73]. Este greu de înţeles exact care este intenţia lui Eliade, dar este fascinant să vedem că el a conceput gândirea lui Ionescu ca fiind legată de moarte, ceea ce înseamnă că Ionescu ar putea fi una dintre sursele tanatologiei lui Eliade. Şi în elogiul pe care i-l aduce Eliade moartea joacă un rol central[74].

Ar trebui menţionat că Eliade însuşi folosea deja expresia „jertfă creatoare” la începutul anilor 1930, descriind statutul divin al femeilor indiene ca mame[75]. Însă, către sfârşitul anului 1935, Eliade a fost fascinat de ceea ce el numea aspectele ascetice şi sacrificiale ale membrilor Gărzii de Fier, iar curând a devenit unul dintre exponenţii publici ai ei. L-a fascinat mai ales soarta celor doi lideri ai legionarilor care au plecat să lupte ca voluntari de partea regimului Franco din Spania şi au fost ucişi pe 13 ianuarie 1937, la Majadahonda, în apropiere de Madrid. Cadavrele lor au fost aduse spre a fi comemorate de SS la Berlin, după care s-au ţinut câteva ceremonii solemne în diverse locuri din România[76]. La 24 ianuarie 1937, Eliade a scris în revista *Vremea* despre morţile

celor doi lideri ai mişcării în Spania:

> Rareori se întâlneşte în istoria unui neam o moarte atât de semnificativă ca moartea acestor doi fruntaşi legionari, căzuţi pe frontul spaniol. [...] Plecarea celor şapte comandanţi legionari români în Spania – unde au luptat ca simpli voluntari în trupe de şoc – a fost simbolică[77]. [...] Atât Ion Moţa cât şi Vasile Marin dăduseră nenumărate probe de spiritul lor de jertfă: închisori, suferinţă, prigoană morală; o tinereţe trăită eroic. [...] Semnificaţia morţii lor trece, deci, deasupra valorilor şi eroismului viril[78]. Moartea voluntară a lui Ion Moţa şi Vasile Marin are un sens mistic: jertfa pentru creştinism[79].

Eliade pare să ignore motivele acestor „închisori, suferinţă, prigoană morală”. Teoria morţii voluntare este o invenţie bazată pe ceea ce Ionescu a gândit şi a scris puţin mai târziu. Cei doi făcuseră într-adevăr voluntariat, dar s-ar fi putut să se întoarcă la fel cum au făcut-o şi ceilalţi legionari care li se alăturaseră – în viaţă. Elogiul lui Eliade pentru capii legionarilor gravitează în jurul semnificaţiei sublime a morţilor lor şi este total compatibil cu idealurile Gărzii de Fier, aşa cum au fost formulate de generalul Cantacuzino-Grănicerul, un ofiţer de rang înalt care s-a convertit la Garda de Fier. Este o viziune a morţii ca sacrificiu, ca formă de martiriu, dar nu ca o experienţă extatică. Contrar viziunii lui Alexandru Pleşa din *Huliganii*, pe care am discutat-o mai sus, care presupune că în viitor tinerii vor muri laolaltă, dar nu unii pentru alţii, cei doi legionari au murit, cu sau fără intenţie, pentru o cauză. Ar trebui subliniat faptul că, cu cât sacrificiul cerut este mai extrem, cu atât mişcarea poate deveni mai violentă[80].

Aşa cum a recunoscut Eliade mult mai târziu în memoriile sale, moartea era un subiect favorit printre legionari, dar el nu menţionează, după cum remarcă în mod corect Laignel-Lavastine, că şi el a contribuit la acest cult, cu propriile lui scrieri[81].

Moartea şi yoga

Cea mai erudită carte a lui Eliade, cea despre yoga, se referă la tehnicile care conduc la nemurire, după cum se observă chiar din titlu, precum şi din diversele ei abordări. Astfel, de exemplu, citim că

> Yoga a ajuns la un moment dat să desemneze pentru conştiinţa indiană nu doar instrumentul ideal, ci şi „taina” cuceririi Morţii. Nu există decât o singură explicaţie: [...] Yoga se confunda nu doar cu calea sfinţeniei şi a eliberării, dar şi cu magia şi mai ales cu mijloacele magice de a

învinge Moartea. Cu alte cuvinte, mitologia lui *jívan-mukta* satisfăcea nu numai setea de libertate, ci şi nostalgia nemuririi[82].

De fapt, ea este o răsturnare a activităţilor normale care asigură nemurirea, după cum citim într-un alt fragment seminal din aceeaşi carte:

Caracterul arhaic al Yogăi îşi găseşte o altă confirmare în structura sa iniţiatică. Am atras atenţia asupra simbolismului yogic al morţii şi renaşterii: moarte faţă de condiţia umană profană, renaştere la o modalitate transcendentă. Yoghinul se străduieşte să „răstoarne” cu totul comportamentul obişnuit: el îşi impune un imobilism pietrificat al trupului (*āsana*), ritmarea şi oprirea suflului (*prāṇāyāma*), fixarea fluxului psihomental (*ekāgratā*), imobilitatea gândirii, „oprirea” şi chiar „întoarcerea” seminţei. La toate nivelurile omeneşti, el face tocmai *contrariul* a ceea ce viaţa îl îndeamnă să facă. Or, simbolismul „contrariului” indică în acelaşi timp condiţia *post mortem* şi condiţia divină: se ştie că dreapta pe pământ corespunde dincolo cu stânga, un vas spart aici echivalează cu unul întreg în lumea de dincolo de mormânt şi în lumea zeilor etc. „Răsturnarea” comportamentului obişnuit îl plasează pe yoghin în afara vieţii. El nu se opreşte însă la jumătatea drumului: morţii îi urmează o renaştere iniţiatică. Yoghinul îşi făureşte un „trup nou”, la fel cum neofitul societăţilor arhaice dobândeşte şi el un trup nou ca urmare a iniţierii.

La prima vedere, *refuzul Vieţii* impus de Yoga ar putea să pară terifiant, căci comportă mai multe simbolisme funerare: experienţe constituind tot atâtea anticipări ale morţii. Procesul anevoios şi complicat de detaşare şi în final de eliminare a tuturor conţinuturilor aparţinând nivelurilor psihofiziologice ale experienţei umane nu aminteşte el oare de procesul morţii? Într-adevăr, pentru India, moartea se traduce printr-o separare brutală a Spiritului de toate experienţele psihofiziologice. Şi, privind mai îndeaproape misterul eliberării, regresul elementelor (*tattva*) către *prakrti* are în egală măsură semnificaţia unei anticipări a morţii. [...] Anumite exerciţii yogico-tantrice nu sunt decât o „anticipare vizualizată” a descompunerii şi a întoarcerii elementelor în circuitul Naturii, un fenomen pe care în mod normal îl declanşează moartea[83]. Numeroase experienţe de dincolo de mormânt descrise în *Bardo Thödol*, Cartea tibetană a Morţii, corespund în mod straniu cu exerciţiile de meditaţie yogico-tantrice. [...] Această Moarte anticipată este o Moarte iniţiatică, adică este urmată cu necesitate de o re-naştere. În vederea acestei renaşteri la un alt mod de a fi, yoghinul sacrifică tot ceea ce, la nivelul existenţei profane, pare important. Sacrificiu al „vieţii”, dar şi al „personalităţii” sale[84].

Eliade percepe deci un proces mult mai cuprinzător, în care moartea este numai unul dintre paşii necesari pentru o reînnoire. Moartea umană este descrisă ca parte a unui ciclu, influenţată probabil de urmărirea lumii naturale[85]. Ce anume rămâne după sacrificarea personalităţii şi construirea unui corp nou, care este explicată în textele indiene, potrivit propriei viziuni despre realitate a lui Eliade, este destul de vag. Acest caracter vag problematizează posibilitatea reversibilităţii, un subiect esenţial pentru modul în care Eliade abordează moartea şi realitatea în general, căci nu este clar care parte a fiinţei umane se întoarce, potrivit gândirii lui Eliade.

Folclorul ca instrument de cunoaştere a morţii

În 1937, Eliade a publicat un articol intitulat „Folclorul ca instrument de cunoaştere”, în care îşi propune să apeleze la dovezile găsite în documentele folclorice despre vestigiile unor faze mentale care au fost acum depăşite[86]. În acest context, el susţine că dovada extraordinară cu privire la incombustibilitatea corpului uman, pe care el o acceptă ca fiind bazată pe mărturii credibile, poate indica experienţe excepţionale ce se referă la moduri de existenţă pe care el le răsfrânge şi asupra unor experienţe arhaice legate de moarte.

> Or, este un lucru ştiut de toată lumea – spune el – că folklorul tuturor popoarelor, primitive şi civilizate, abundă în date asupra morţii. Toate aceste *date* sunt păstrate în memoria populară mii şi mii de ani. Nimic nu ne împiedică să presupunem că, datorită evoluţiei mentale a speţei omeneşti, cunoaşterea *realităţii* morţii este astăzi imposibilă sau extrem de rară pentru un om modern. Am putea deci ataca problema morţii plecând de la credinţe folklorice, despre care avem dreptul să credem că au o bază *experimentală*. Documentele folklorice asupra morţii ne-ar putea servi cu aceeaşi validitate cu care ne servesc documentele geologice pentru înţelegerea unor fenomene pe care, *în actuala condiţie umană*, nu le mai putem controla experimental[87].

Potrivit acestui fragment metodologic, Eliade propune o distincţie între nemurirea sufletului şi supravieţuirea post-mortem a conştiinţei umane[88]. El este preocupat de aceasta din urmă şi presupune că numai în folclor există mărturii pentru acest tip de supravieţuire. Refuzul de a discuta problema supravieţuirii trădează, potrivit lui Eliade, o lene a gândirii sau o mare laşitate[89].

În august 1937, Eliade l-a intervievat pe vechiul său prieten, celebrul gânditor şi scriitor român Lucian Blaga (1895-1961)[90]. Una dintre întrebările puse de el se referă la nevoia filosofului de a se confrunta cu marile probleme, mai ales cu moartea. Potrivit întrebării lui Eliade, filosofii au atacat

problema nemuririi sufletului, dar au evitat-o pe cea a supravieţuirii post-mortem. Prima problemă presupune

> mântuire, beatitudine, autonomie; supravieţuirea, dimpotrivă, este încă legată de dramă, de destin şi, într-un anumit sens, chiar de condiţia umană. [...] În ceea ce mă priveşte, cred că în toate religiile, ca şi în superstiţiile tuturor popoarelor, se găsesc urmele unor anumite experienţe, străvechi, care astăzi, în actuala condiţie mentală a omului, nu mai sunt, în majoritatea lor, accesibile. Dacă teza mea e justă – continuă Eliade –, atunci suntem îndreptăţiţi să căutăm în istoria religiilor, în folclor şi în etnografie – *documente*, urme de experienţe concrete, cu ajutorul cărora să putem ataca dintr-un alt punct de vedere problema morţii, adică a supravieţuirii sufletului, lăsând deschisă problema nemuririi...[91]

Blaga, care era preocupat el însuşi foarte mult de moarte în poezia şi în gândirea sa, recunoaşte totuşi că nu s-a gândit încă la problema morţii, căci el meditează pe rând asupra problemelor filosofiei. Însă afirmă că este de acord cu teza lui Eliade discutată mai sus, articulată în „Folclorul ca instrument de cunoaştere", teză pe care recunoaşte că a citit-o mai înainte, spunând că-l înţelege foarte bine, ca unul care şi-a trăit toată copilăria la sat.

> Moartea pentru cei de la sat – susţine Blaga – are o cu totul altă semnificaţie decât pentru orăşeni. Sufletul mortului pleacă să-şi întâlnească fraţii, rudele, prietenii, în lumea cealaltă. Este vorba deci de o nouă comunitate a „celor duşi". De aceea nici durerea în faţa morţii nu este atât de tragică la sat. Îmi amintesc plânsul mamei la moartea unui fecior pe care-l iubea ca ochii din cap. Ei bine, era un plâns liniştit, împăcat[92].

În replică la această observaţie a lui Blaga, Eliade scria aici:

> Durerea se manifestă aproape întotdeauna în rituale, într-o comunitate organică [...]. La sat, şi uneori chiar şi în mahalalele bucureştene, jalea este mai mult o lamentaţie rituală decât manifestarea durerii disperate a omului despărţit de fiinţa care i-a fost dragă. Lamentaţie rituală pe care o fac, după cum ştiţi, şi oameni străini, bocitoarele... De altfel, întreaga viaţă a omului care participă la o comunitate organică este trăită cu o semnificaţie trans-individuală, simbolic. [...] Omul nu e niciodată singur într-o asemenea societate organică. De aceea nici moartea nu e atât de năprasnică...

Această chestiune a vieţii rurale care constituie o societate organică este o problemă-cheie în gândirea lui Eliade din această perioadă, o problemă la care ne vom referi în capitolul 8, pe baza altor texte scrise în aceeaşi perioadă[93]. Câteva luni mai târziu, Eliade scria despre supravieţuirea amintirii unor persoane decedate, afirmând că folclorul sau memoria populară nu pot reţine detaliile specifice ale faptelor unui anumit erou decât în măsura în care ele sunt integrate într-un tip spiritual precedent[94]. Acest punct de vedere este reluat un an mai târziu într-un foileton, publicat din nou în *Cuvântul*[95].

În orice caz, în 1937, Eliade spunea despre Bogdan Petriceicu Hasdeu (a cărui influenţă principală asupra viziunii lui Eliade despre lume am menţionat-o în Introducere) că a contribuit la „valorificarea morţii, înţeleasă ca pragul de unde încep un nesfârşit număr de «forme» care duc, una prin alta, la ultima perfecţiune: *Dumnezeu* – concepţia aceasta magică a existenţei şi a omului nu a realizat-o niciun român din secolul XIX"[96].

Este acelaşi an în care, într-un eseu important intitulat *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Eliade vede în moarte un principiu general de transformare din alchimia antică şi medievală, relevant şi pentru metale: „Viaţa eternă nu poate fi obţinută fără suferinţă şi fără moarte"[97]. Într-o tratare anterioară a aceluiaşi subiect, în 1934, în eseul intitulat *Alchimia asiatică*, el descrie alchimia ca o căutare a nemuririi[98]. În 1939, Eliade a scris o piesă intitulată *Iphigenia*, în care eroina greacă antică este gata să se sacrifice pentru cucerirea Troiei. Pare plauzibil, aşa cum a subliniat Mihail Sebastian, ca acest tip de autosacrificiu să aibă conotaţii legionare, iar piesa ar putea fi intitulată de-a dreptul *Iphigenia sau Jertfa legionară*[99]. Din nou, aşa cum a trebuit să recunoască Eliade în 1943, imensele sacrificii româneşti din timpul războiului, când armata română a colaborat cu germanii, au fost zadarnice, şi au dus apoi la declanşarea mai multor pierderi, prin ocuparea României de către ruşi, care i-au decimat pe reprezentanţii a ceea ce el numeşte „fenomenul românesc"[100].

Meşterul Manole: moartea sacrificială ca moarte creatoare

Reflecţiile mai generale referitoare la folclor şi la moarte, menţionate în secţiunea anterioară, au fost puse în practica ştiinţifică în acelaşi an universitar 1936-1937, în cursul ţinut de Eliade la Universitatea din Bucureşti despre legenda larg răspândită a Meşterului Manole[101]. Această

legendă se referă la necesitatea jertfei umane pentru durabilitatea unei construcţii; Meşterul Manole înalţă o mănăstire care se prăbuşeşte noapte de noapte, iar pentru ca edificiul să dureze, el este dispus să-şi sacrifice soţia iubită, zidind-o de vie în pereţii construcţiei. Deşi Eliade vorbeşte despre faptul că lucrează de ani de zile la o versiune scrisă a comentariilor sale la această legendă larg răspândită, abia mult mai târziu, în vara anului 1943, pe când se afla în Portugalia, broşura lui pe această temă este publicată în România[102]. Versiunea mai vastă şi adnotată a acestui studiu, pe care o promitea în introducerea versiunii româneşti, nu a fost publicată niciodată[103]; o versiune mai scurtă a originalului românesc a fost tradusă în 1955 şi publicată în colecţia sa de studii în limba engleză *Zalmoxis*[104], iar o versiune completă a fost tradusă în italiană în 1990[105]. Este dificil de determinat care erau viziunile sale în perioada cursului ţinut la Bucureşti (1936-1937) şi ce s-a adăugat ulterior, dar putem foarte bine să presupunem că erau similare cu ceea ce am văzut în secţiunea precedentă, pe baza conţinutului unui eseu mai scurt anterior, „Folclor şi literatură", aflat într-o relatare din 1932 publicată în *Cuvântul*. Referindu-se la legendă, el spune:

> Aparţine unui mod cu rădăcini străvechi. [...] Legenda singură produce acea prezenţă fantastică, iraţională; ea singură [...] ne introduce într-un univers folcloric, în care lumea inorganică posedă o viaţă însufleţită şi legi aidoma; unde casele şi bisericile sunt fiinţe vii şi ele nu pot dura dacă o viaţă omenească nu le e jertfită, ca din sângele şi sufletul lor ele să trăiască în veci[106] [107].

Această viziune pare a fi influenţată, măcar în parte, de o teorie publicată de profesorul său Nicodim Locusteanu în jurnalul de liceu al lui Eliade din 1927, sub titlul „Învăţături ocultiste", în sensul că „totul este viu în natură, chiar mineralele, chiar atomii ca fiinţe individuale. Moartea nu există"[108]. Această sfidare bruscă a morţii se regăseşte şi în volumul din 1934 al lui Eliade *Oceanografie*, unde afirmă că „moartea nu există decât pentru cei care o acceptă"[109]. Acest comentariu este cel mai important document ce cuprinde viziunea lui Eliade despre moarte în cultura română, dar el nu a atras atenţia cercetătorilor care se ocupă de sacrificiul uman ca moarte creatoare şi de legăturile lui Eliade cu ideologia Gărzii de Fier. În conformitate cu propriile sale vederi din această perioadă, el a încercat să descrie „mentalitatea folclorică"[110] şi să înfăţişeze „universul mental" al omului arhaic[111].

După realizarea şi tipărirea studiului său *Meşterul Manole*, Eliade a publicat în portugheză un mic text intitulat „Un mit românesc al morţii", care descrie rituri ale ţăranilor care aşteptau convoaiele sufletelor celor morţi în Primul Război Mondial[112]. El interpretează ritul nu doar ca un omagiu civic adus celor care au murit pentru patrie, ci şi ca având o profundă valoare religioasă: „În conştiinţa populară – speculează el –, moartea pe câmpurile de bătălie are valoarea religioasă a

unui sacrificiu; şi, precum orice sacrificiu religios, moartea pune colectivitatea în contact cu Dumnezeu, fapt care justifică şi răscumpără colectivitatea în faţa divinităţii”[113]. Într-o manieră care aminteşte de cele scrise despre liderii legionari şi citate mai sus, el afirmă:

> Acele sărmane suflete care se întorceau *acasă* şi pe care ţăranii le aşteptau pentru a le omagia pentru prima şi ultima dată îşi sacrificaseră tinereţea nu doar pentru a apăra un teritoriu, ci şi pentru a-şi justifica poporul în faţa lui Dumnezeu. Moartea lor avea, pentru ei şi pentru tovarăşii lor supravieţuitori, un sens mistic, dincolo de cel naţional. Ţăranii care îi omagiau, în genunchi şi cu lumânările în mână, nu dădeau onoruri civice unor viteji patrioţi, ci mai degrabă participau, într-un sens religios, la reintegrarea morţilor în mediile lor spirituale (familia, satul, provincia) înainte de despărţirea definitivă de lumea celor vii. [...]
>
> Această concepţie asupra morţii o găsim implicit la toate popoarele europene sau de descendenţă europeană[114].

Într-un fragment dintre aceste două citate el face legătura între acest obicei despre care aflase de la tatăl său, care era ofiţer, şi *Meşterul Manole*, menţionând valoarea „morţii sacrificiale”[115]. Însă dincolo de interpretarea oferită de Eliade ritualurilor, el era interesat de mult mai mult. La sfârşitul fragmentului citat mai sus, el speră că

> elementele populare vor fi chemate mâine să aibă un rol mult mai mare în organizarea şi conducerea societăţilor umane. Aceasta, deoarece oamenii care îngenuncheau, cu lumânările în mână, dinaintea sufletelor care se întorceau acasă de pe câmpurile de luptă înţeleg mai bine decât noi ce înseamnă cu adevărat viaţa şi ce trebuie să însemne dreptatea[116].

Din acest fragment este evident că Eliade însuşi crede oarecum în eficacitatea ritualului pe care-l descrie ca făcând parte din ceea ce numeşte, cu câteva rânduri mai sus, „funcţia organică în cadrul vieţii populare”. În orice caz, el îşi doreşte o societate întemeiată pe o mai mare acceptare a acestor percepţii, chiar dacă nu invocă deschis aici ceea ce el numeşte valoarea metafizică[117], adică ontologică a evenimentelor pe care le descrie. El afirmă, de altfel, că absenţa unei justificări, a uneia raţionale, adică a explicării catastrofelor, generează nihilism şi disperare[118]. Aici putem vedea aspectul mai „mistagogic” din Eliade.

În aceeaşi perioadă, Eliade a scris în portugheză o prezentare a României, a istoriei şi culturii ţării, intitulată „Românii, latinii Orientului”, în care atitudinea faţă de moarte este reliefată într-o

manieră foarte emfatică, menţionând credinţa în nemurire şi dispreţul faţă de moarte în rândul geto-dacilor, legenda Meşterului Manole şi balada *Mioriţa*[119]. Aceste trei surse, tradiţiile legate de Zalmoxis şi cele două legende, vor apărea de multe ori mai târziu în scrierile sale, cu semnificaţia unei abordări împăcate cu moartea, considerată a fi reprezentativă pentru spiritul românesc.

Mioriţa: moartea împăcată şi „moartea ca nuntă”

Puţine sunt textele specifice care să întrupeze, ca *Mioriţa*, importanţa teoriei morţii, ce reprezintă, potrivit lui Eliade, tradiţia românească arhaică. Eliade se referă în repetate rânduri la această baladă ca reprezentare chintesenţială a unei atitudini faţă de moarte, care poate fi descrisă ca „moarte împăcată”, pe de o parte, şi moartea ca nuntă, pe de altă parte[120]. Apoteoza acestei frumoase balade era foarte la modă în anii 1930, aşa cum aflăm din viziunea lui Lucian Blaga despre spaţiul românesc ca „spaţiu mioritic”[121] şi din referirile la ea în literatura legionară. Astfel, de exemplu, în unul dintre cele mai legionare foiletoane ale sale, Eliade afirmă că „moartea ciobanului din *Mioriţa* este o moarte «împăcată»”[122].

În 1953, Eliade a publicat un eseu important intitulat „Destinul culturii româneşti”, în care revine la obiceiul menţionat mai sus al aşteptării întoarcerii sufletelor celor morţi şi adaugă faptul că a auzit spunându-se că acest obicei a fost practicat în unele locuri din Moldova nu numai în timpul Primului Război Mondial, ci şi după dezastrul armatei româneşti în bătălia Stalingradului, în 1942-1943[123]. Apoi declară că „avem motive să credem că spaţiul în care s-a întruchipat Zalmoxis, Orpheu şi misterele *Mioriţei* şi ale *Meşterului Manole* nu şi-a secătuit izvoarele de creaţie: acolo unde moartea e încă valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sunt intacte”[124]. Dar abia mult mai târziu, în 1963, avea să scrie un eseu special dedicat baladei, inclus în *Zalmoxis*, unde a studiat interpretările anterioare şi a oferit propria-i interpretare, care pune accentul pe moartea împăcată a păstorului, care-şi acceptă moartea cu stoicism, ca o formă de integrare în natură[125].

Balada este privilegiată în scrierile sale, referindu-se la ea iar şi iar, considerând-o reprezentanta „autentică” a culturii româneşti dintr-o antichitate străveche, în virtutea deopotrivă a frumuseţii ei literare, cât şi a numărului imens de variante, aproape o mie. Totuşi, analiza pe care Eliade o face conţinutului ei este puţin dezechilibrată. În referirea la balada prezentată mai întâi de poetul Vasile Alecsandri ca o baladă populară, păstorul ucis nu este un reprezentant al României în general; el este moldovean, adică aparţine unei anumite regiuni din România. Intriga poveştii e simplă: păstorul moldovean află de la oiţa lui că va fi asasinat de ceilalţi doi tovarăşi ai săi: un

ungurean, dar cel mai probabil transilvănean – considerat probabil şi el român –, şi un „vrâncean”, care poate indica un oraş din Valahia sau Muntenia. Eliade însuşi îi consideră valahi pe cei doi păstori care l-au ucis pe ciobanul moldovean[126]. Astfel, balada începe cu o referire la o problemă internă românească, uciderea unui român de către alţi doi, şi abia după aceea se ajunge la moartea împăcată ca nuntă. Era oare şi această primă parte a baladei reprezentativă pentru românii arhaici sau numai partea care tratează „moartea împăcată”?[127] De altfel, există mari dubii în privinţa vechimii sale, deci a originii ei populare, cât şi a caracterului ei reprezentativ[128]. În acest context, permiteţi-mi să menţionez descrierea morţii „urâte”, neîmpăcate, a bunicii lui Sebastian, pe care Eliade o înfăţişează ca fiind reprezentativă pentru atitudinea evreilor faţă de moarte[129].

Dar şi mai contestabil este modul în care, pornind de la această baladă, Eliade îşi construieşte creştinismul cosmic antic, aşa cum îl înţelegea el, în pofida faptului că nu există aici nicio imitaţie a vreunui ritual îndeplinit în *illo tempore* de păstorul moldovean. Nu este convingătoare nici afirmaţia lui Eliade că „simbolismul *Mioriţei* are – sau ar putea avea – şi valenţe creştine. *Nunta asimilată morţii* nu e deci un motiv păgân, superficial creştinat”[130]. Accentul pus de Eliade pe anumite forme de moarte ca o valoare creştină specială îmi pare a fi o interpretare idiosincrasică a creştinismului, bazată pe foarte puţine exemple din folclorul românesc, a căror afinitate cu creştinismul este cel mult superficială. În orice caz, interpretarea dată de Eliade baladei a fost criticată de un important etnograf român cu înclinaţii marxiste, Henri H. Stahl, care a afirmat în contextul acestei balade că atât reflecţiile lui Eliade, cât şi cele ale lui Blaga asupra vieţii rurale româneşti au fost făcute fără o cunoaştere adecvată a ceea ce se petrecea în realitate[131].

De altfel, ipoteza lui Eliade că balada reflectă o mentalitate arhaică nu este atât de simplă, de vreme ce, după unii cercetători, ea ar putea fi o invenţie a lui Vasile Alecsandri şi deci, aşa cum mi-a spus Sorin Antohi, un posibil exemplu de „inventare a unei tradiţii”. În ale sale *literaria*, Eliade utilizează balada într-un moment crucial din romanul său *Noaptea de Sânziene*, când unul dintre protagonişti, Biriş, le-o recită torţionarilor săi înaintea morţii, identificându-se oarecum cu ciobanul care moare[132], iar într-o scrisoare personală Eliade se prezintă el însuşi ca un continuator al atitudinii ciobanului[133]. Eliade a continuat să fie interesat de problema nemuririi, aşa cum aflăm din observaţia făcută în jurnalul său în 1957 cu privire la visul lui Jung despre soţia sa decedată, care l-a convins în privinţa nemuririi sufletului[134].

„Camuflajul” lui Heidegger

Într-o însemnare din jurnalul său din 1963, Eliade menţionează interesul lui Heidegger pentru

conceptele de fiinţă şi nefiinţă în cadrul experienţei umane[135]. De fapt, în pofida ateismului lui Heidegger, el era unul dintre favoriţii lui Nae Ionescu, care a cerut exemplare ale cărţilor sale în 1934 pentru a le studia cu atenţie în cele câteva luni cât a stat în închisoare. În încercarea de a-l denigra pe Eliade, criticii comunişti au afirmat despre el că a fost influenţat de Heidegger, care a fost prezentat uneori în acest context ca ideolog al nazismului[136]. În 1973, Eliade a ţinut o prelegere la American Academy of Religion din Chicago, intitulată „Mitologiile morţii", ce pare a fi ultima lui declaraţie, foarte interesantă, despre subiectul nostru de aici. Într-o notă de subsol, el menţionează că lucrează la o monografie despre mitologiile morţii, pe care o menţionase deja în 1943, 1953, 1955[137], 1959[138] şi 1964[139], şi pe care probabil că n-a terminat-o niciodată sau cel puţin n-a publicat-o[140]. Noua idee pe care o lansează este lectura eliadescă a omului lui Heidegger ca „Sein zum Tode": o fiinţă întru moarte. El subliniază întoarcerea filosofului înspre centralitatea morţii, dar într-o manieră secularizată, şi oferă lectura sa specifică a viziunii lui Heidegger, aceea că „moartea, ca un altar al nefiinţei, ascunde în sine esenţa fiinţei". Pentru Eliade, intenţia este prezenţa fiinţei camuflate în nefiinţă, atrăgând, aşa cum o face adesea, speculaţiile heideggeriene în orizontul viziunii sale specifice despre lume, orientată religios. Cu alte cuvinte, în timp ce Heidegger concepe moartea ca un punct terminal, Eliade o vede, într-o prelungire directă a teoriilor sale anterioare, ca un posibil punct de plecare pentru o formă superioară de existenţă post-mortem. Din nou a fost reţinută dimensiunea existenţială, pe care am văzut-o în *Întoarcerea din Rai*, pe când cea religios-politică a fost suprimată sau exclusă. Iar asta înseamnă că, atunci când utiliza genul de discurs ştiinţific şi literar, Eliade nu reţinea retorica propagandei politice, şi este dificil să-i distingem mai târziu reverberaţiile în articolele sale din *Vremea* şi *Buna Vestire*.

O încercare de tipologie a tanatologiei lui Eliade

Putem oferi, de fapt, o încercare de tipologie a abordărilor morţii existente în scrierile lui Eliade. Cea mai generală abordare, care tratează omul ca termen generic, îşi asumă idealul de a genera un sens al morţii ca experienţă potenţială de plenitudine, care are de-a face cu viaţa unei persoane, iar acest sens poate fi realizat chiar prin suicid. Însă, când omul este descris ca parte a unei structuri social-politice, ideea morţii sacrificiale pentru o cauză religioasă colectivă este cea care poate atribui morţii sublimitatea ei. Cu alte cuvinte, sensul este creat nu de libertatea şi împlinirea unei anumite vieţi specifice, fără legătură cu istoria, ci dimpotrivă, prin implicarea în istorie şi terorile ei, iar apoi prin depăşirea ei. Acest ultim tip de moarte, ca jertfă de sine, depinde într-o mare

măsură de structura colectivităţii în care individul alege să trăiască şi să moară, ca în cazul liderilor Gărzii de Fier. Nu este alegerea unei morţi, ci mai degrabă planificarea unei sinucideri. La urma urmei, numai în acest al doilea tip se poate avea experienţa „actului morţii”, pe care Eliade i-o atribuie lui Heidegger. Glorificarea acelor voluntari pentru o cauză care, democratic vorbind, a fost mai mult decât discutabilă şi cooperarea Gărzii de Fier cu trupele lui Franco în Spania nu l-au deranjat deloc pe Eliade, dată fiind înclinaţia sa puternic anticomunistă pe de o parte, iar pe de alta, viziunea de orientare puternic creştină. Totuşi, maniera în care el descrie sacrificiul lor este cu mult mai religioasă decât politică: ei sunt imaginaţi ca şi cum ar fi luptat şi ar fi murit de dragul creştinismului, nu pentru Spania sau chiar pentru România.

Se pare că huliganii din 1934-1935 au scăpat de vidul unei vieţi lipsite de sens aderând la Garda de Fier, care le-a furnizat nu doar o formă de viaţă semnificativă, ci şi un permis pentru activităţi criminale în România, ucigând mulţi dintre oponenţii lor, inclusiv distinse figuri din viaţa românească şi chiar mai mulţi evrei. Expansiunea internaţională prin participarea la războiul civil spaniol este încă un exemplu de forme violente şi – după părerea mea – imorale de activitate a Gărzii de Fier, care depăşesc cu mult amoralitatea huliganilor, aşa cum sunt portretizaţi în cele două romane ale lui Eliade. Permiteţi-mi să vă atrag aici atenţia asupra unei reflecţii din 1944, importantă pentru semnificaţia văzută de Eliade în teribilele evenimente ale celui de-al Doilea Război Mondial. El scria în *Jurnal*:

> Distrugerile războiului au un sens, împlinesc un rol în echilibrul universal. Războiul – ca şi moartea, în condiţia individuală – corespunde celuilalt act cosmic, pe care omul îl ignoră sau de care se teme: regresiunea în amorful primordial, în care toate se pierd unele într-altele, se topesc în unitate. Războiul împlineşte acelaşi rol – pe alt nivel, se înţelege – ca şi orgia. [...] Cred că mă număr printre puţinii moderni[141] care înţeleg valoarea şi necesitatea orgiei[142]. Războiul îi seamănă [...] *mahaprālāya*[143]; refacerea unităţii primitive, a haosului[144].

Deşi o încercare evidentă de a depăşi anxietatea produsă de al Doilea Război Mondial, adică de a oferi un sens unui eveniment istoric, fragmentul aminteşte de ceea ce, cu mai bine de 10 ani înainte, scrisese cu privire la nevoia de a distruge Bucureştiul pentru a-l reconstrui[145]. Totuşi, este departe de a fi clar în ce constă acel echilibru despre care vorbeşte sau în ce fel moartea cuiva serveşte la atingerea unui astfel de „echilibru universal”[146]. Aşa încât este lăudată distrugerea violentă a vechiului, dar ceea ce se presupune că ar trebui să-l înlocuiască e mai mult decât vag. În orice caz, avem aici o viziune destul de pozitivă a morţii, ca şi cea a războiului şi orgiei. În toate aceste cazuri, disoluţia este concepută ca o soluţie care precedă naşterea unei forme superioare de existenţă. În orice caz, procesele naturale sunt identificate cu forme umane de comportament ce

conferă celor din urmă amoralitatea celor dintâi.

În aceeaşi perioadă, Eliade mărturiseşte că era speriat „cât de mult şi de adânc înţeleg realităţile *post-mortem*”, afirmând că nu avea nici curajul şi nici mijloacele lexicale pentru a-şi comunica intuiţiile. „Ceea ce se întâmplă după moarte – mărturiseşte el – îmi este, într-un oarecare sens, cunoscut. Îndeosebi mă obsedează o imagine, pe care mi-e peste putinţă să o descriu, prin care am ghicit cum sufletele celor de demult morţi se «odihnesc», retopindu-se în strămoşi, în arhetipuri.”[147] O declaraţie criptică, fără îndoială greu de comunicat altora şi cu atât mai greu de lucrat cu ea ca savant al religiilor.

Despre tanatologie şi cultura română

Conceptele de moarte şi nemurire constituie fără îndoială o temă universală, regăsită pretutindeni în literaturile religioase şi seculare. Totuşi, se pare că Eliade a fost interesat de aceste subiecte mai mult decât oricare alt savant în istoria religiei din secolul XX, deşi acest interes special nu a generat o monografie sau o analiză sistematică, ci mai degrabă un lung şir de discuţii fragmentate care tratează diferite aspecte ale acestei teme. Numeroase discuţii şi diverse aspecte conceptuale fac parte dintr-o abordare pe care ţin s-o numesc „abordare grepfrut”, o caracteristică a culturilor tradiţionale, interesate nu atât de viziuni sistematice, cât de conservarea diferitelor tradiţii ce s-au născut de-a lungul anilor. Eliade a avut o abordare existenţială şi a încercat să construiască imaginea unui univers poros, care permite reversibilitatea şi astfel imortalitatea, adică tranziţia dintr-un tip de existenţă în altul, negând finalitatea existenţei umane, o abordare ce se regăseşte în mai multe culturi religioase.

Cu toate acestea, există diferenţe între culturi în privinţa locului relativ pe care îl deţin unele tratamente ale morţii în economia generală a unei anumite culturi şi în privinţa diverselor *imaginaires* legate de ele. Pentru a-l înţelege pe Eliade, nu este suficient să ne ocupăm de viziunile sale din cele câteva cărţi care tratează ştiinţa religiilor; trebuie să vedem ce anume există de fapt în sursele analizate de el şi în ce constă atitudinea generală pe care el a dezvoltat-o din traiul într-un anumit mediu cultural. Cu alte cuvinte, ne putem întreba dacă fondul său românesc are vreo legătură cu accentul special pus de el asupra morţii în gândirea lui savantă şi în literatura pe care a scris-o. O lectură a mai multor texte importante ale literaturii române, cum ar fi poemele eminesciene *Mai am un singur dor*, în toate variantele sale, *Memento mori*, *Mortua est* şi *Strigoii*, dar în special *Rugăciunea unui dac*, precum şi lectura poeziei lui George Coşbuc, în special a ceea ce eu consider a fi cel mai bun poem al său, *Moartea lui Fulger*, sau, mai târziu, poezia lui Ion

Minulescu, George Bacovia şi Lucian Blaga – vor revela uşor interesul pentru moarte. Acesta este, de altfel, şi cazul lui Bogdan P. Hasdeu, al cărui impact asupra lui Eliade a fost, după cum am văzut, chiar considerabil[148]. În folclorul românesc, situaţia este similară, iar acest fapt a fost subliniat corespunzător de Eliade în analizele sale a ceea ce el considera a fi cele două piese majore ale folclorului românesc, aşa cum am arătat deja.

Şi mai timpurii sunt tradiţiile legate de religia geţilor, unul dintre triburile trace considerate strămoşii românilor, al căror cult al lui Zalmoxis era asociat cu o atitudine neînfricată în faţa morţii. Figura lui a devenit un motiv major în descrierile dacilor antici de către unii savanţi români care au fost predecesorii imediaţi ai lui Eliade[149]. Numele Zalmoxis apare în două titluri de lucrări ale lui Eliade: revista ştiinţifică de istorie a religiilor, pe care a publicat-o la sfârşitul anilor 1930, şi colecţia de articole *Zalmoxis, the Vanishing God* (*De la Zalmoxis la Genghis Han*). Examinarea detaliată a mărturiilor existente din Antichitate despre acest personaj – zeu, demon sau preot –, aşa cum a fost făcută într-un mod exemplar într-o monografie de Dan Dana, a arătat, ca să citez subtitlul în limba română al monografiei, că acesta era un „zeu al pretextului", ceea ce înseamnă că mulţi savanţi au utilizat mărturiile vagi şi fragmentare referitoare la Zalmoxis ca să-şi deducă din ele concepţiile despre începuturile religiozităţii arhaice româneşti[150]. Acesta este, potrivit lui Dana, şi cazul analizelor lui Eliade[151].

Permiteţi-mi să subliniez că această analiză a unor tendinţe în cultura română ca tanatologice nu este impresia mea generală şi cu atât mai puţin invenţia mea. Putem afla, de exemplu, de la o cercetătoare foarte importantă a gândirii din România interbelică, Marta Petreu, care a scris recent:

> Prin contrast[152], filosofia românească – a *Mioriţei*, a *Meşterului Manole*, a resemnării în faţa sorţii şi morţii. Filosofia „dorului" de moarte şi-a greutăţii de-a exista, căreia i-au dat glas Eminescu, Cioran, Eugen Ionescu, toţi ieşiţi şi crescuţi ca iarba deasupra unui zăcământ colectiv de jale, de plâns arhaic cum că suntem[153].

Această modestă listă poate fi uşor îmbunătăţită, prin referirea la numeroasele scrieri ale unor facţiuni din Garda de Fier, la cele 19 foiletoane ale lui Constantin Noica scrise în 1940 în tribuna Gărzii de Fier, ziarul *Buna Vestire*, şi chiar mai mult la punctele de vedere ale lui Eliade. Pe el îl preocupa însă chestiunea înţelegerii morţii ca un eveniment potenţial pozitiv, nu numai în contexte politice. Emil Cioran, pe de altă parte, deşi preocupat şi el de moarte, privea *Mioriţa* ca „acel blestem poetic şi naţional"[154]. Atât fragmentul Martei Petreu, cât şi negaţia lui Cioran arată, deopotrivă, cât de profundă a fost în ochii lor influenţa acestui poem „popular".

Ca să revenim la chestiunea cu care am început acest capitol: oare structura ideologică a Gărzii

de Fier, la care Eliade a aderat după sfârşitul anului 1935 şi probabil mai formal ceva mai târziu, a avut într-adevăr un impact asupra concepţiei despre moarte din studiile sale academice, aşa cum au pretins unii cercetători? Răspunsul meu la această întrebare este complicat şi diferă de cele două răspunsuri predominante: da sau nu. După părerea mea, o parte din conţinutul operelor sale academice şi literare de la sfârşitul anilor 1920 şi începutul anilor 1930, în care proeminentă este preocuparea faţă de moarte, prezintă o atitudine care l-a apropiat mai târziu de acel aspect din ideologia Gărzii de Fier care este accentul pus pe moartea sacrificială, şi nu invers. Continuând unele tipuri româneşti timpurii de tanatologii, atât Eliade, cât şi Garda de Fier au dezvoltat viziuni care, mai târziu, s-au întâlnit tocmai din cauza existenţei unor afinităţi elective. Ambele s-au alimentat din surse comune, deşi le-au elaborat diferit. Potrivit lui Eliade, „ca tot ce se întâmplă astăzi în cultura şi politica românească, şi aceste preocupări faţă de «destinul istoric» al neamului nostru îşi găsesc izvorul central în scrierile politice ale lui Eminescu şi în continuatorii gândirii eminesciene: Nicolae Iorga şi Nae Ionescu”[155]. „Tot” – presupun – înseamnă şi Garda de Fier. Dar asta nu înseamnă – trebuie să subliniez – că tanatologiile timpurii existente în literatura română ar fi suficiente pentru a-l înţelege pe Eliade sau Garda de Fier: fiecare tanatologie are şi sursele ei independente, dar există o oarecare suprapunere care poate explica atât atracţia unui cercetător al religiei pentru ideologia Gărzii de Fier, cât şi atracţia Gărzii de Fier, chiar şi astăzi, pentru gândirea lui Eliade, aşa cum vom vedea în capitolul 7.

Pe de altă parte, daţi-mi voie să subliniez că eu nu admit ipoteza de la care pornea Eliade, potrivit căreia cultura română ar trebui înţeleasă esenţialmente în termeni tanatologici. Există tendinţe mai timpurii şi substanţiale care au generat reverberaţii mai târzii şi au creat un numitor comun ce a facilitat apropierea lui Ionescu şi Eliade de ideologia xenofobă şi antisemită a Gărzii de Fier. Deşi eu nu subscriu la vederile existente în cercetarea şi în literatura legionară recentă, care încearcă să disocieze total Garda de Fier de mişcările de tip fascist sau nazist, presupunând că este posibilă derivarea structurii specifice a Gărzii de Fier exclusiv din surse româneşti, totuşi aceste surse sunt extrem de importante[156]. Ceea ce caracterizează această ideologie – lucru evident în fragmentele citate mai sus – este conexiunea puternică dintre tanatologia ei şi un accent pus pe sacrificiu existent în creştinismul ortodox. În orice caz, este evident că au existat încercări de a deriva inspiraţia Gărzii de Fier de la Mihai Eminescu, de exemplu[157], în timp ce Nicolae Iorga a fost unul dintre primii iniţiatori ai unui partid antisemit de primă importanţă, care a evoluat la scurt timp după aceea într-o formă mai extremă în Garda de Fier.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că Eliade nu a idealizat mai târziu morţile sacrificiale ale legionarilor care au luptat de partea regimului de dreapta al lui Franco, în Spania, şi au murit acolo în termeni ce concordă întru totul cu ideologia Gărzii de Fier, aşa cum am văzut mai sus. Însă există două forme diferite de moarte: cea extatică/cosmică a persoanei care se împlineşte ea însăşi, individual, prin moarte; şi cea colectivă/religioasă, în care idealurile grupului sau ale religiei sunt

imaginate ca fiind împlinite prin lupta pentru ele. Existenţa primului tip precedă în scrierile lui Eliade existenţa celui de-al doilea tip şi, după părerea mea, nici nu a fost afectat de acesta, care, mult mai probabil, nu este decât un adaos ulterior la fascinaţia sa timpurie şi constantă pentru problema morţii.

Pe de altă parte, trebuie să subliniez că au existat şi alte tipuri de cultură românească, mult mai liberale, care difereau de aripa dreaptă şi de care ar trebui să ţinem, de asemenea, cont[158]. Nici Biserica Ortodoxă nu era întru totul şi neapărat antisemită, aşa cum arată *Memoriile* preotului şi intelectualului român Virgil Gheorghiu. Acest lucru este valabil chiar mai mult pentru situaţia de astăzi, în pofida reverberaţiilor semnificative ale ideologiei Gărzii de Fier, când o atitudine critică faţă de „eroii culturali” ai anilor 1930 a devenit mai influentă în rândul unora dintre elitele româneşti.

Moartea şi experienţa morţii

Existenţa unor puncte de vedere timpurii despre moarte, care au persistat şi mult mai târziu în viaţa lui Eliade, potrivit cărora semnificaţia atribuită morţii este o posibilă împlinire religioasă personală, nu exclude implicaţiile vederilor sale mai târzii despre moarte ca jertfă de sine, nici nu atenuează suportul dat de Eliade repercusiunilor pernicioase ale unor atare alegeri făcute de legionari, de care el cu siguranţă era conştient. Totuşi, în acelaşi timp, existenţa teoriilor ultranaţionaliste nu afectează în mod necesar semnificaţia interpretărilor specifice pe care el le-a dat experienţei sale personale a morţii şi credinţei sale în nemurire[159]. Deşi s-ar putea avea în vedere, cel puţin în principiu, o legătură între cele două, în fapt ea este foarte dificil de dovedit în textele existente ale lui Eliade. Ambele interpretări ale *imaginarului* morţii tratează, după părerea mea, fantezii umane care încearcă să găsească sau să dea un sens unui sfârşit, ca să parafrazez titlul faimoasei cărţi a lui Frank Kermode. Însă nu toate fanteziile cu privire la un anumit subiect, chiar şi atunci când apar în scrierile aceluiaşi autor, trebuie în mod necesar să fie combinate de un cercetător serios, ca şi cum ar însemna acelaşi lucru.

În fine, dar nu mai puţin important: în sensul abordării generale a lui Eliade – care o urmează pe cea a lui Nae Ionescu –, cum este greu de înţeles ceva ce nu experimentezi tu însuţi, o experienţă a morţii este greu de conceput, cel puţin din câte ştim noi, ca un instrument de cunoaştere. Totuşi, un fel de obsesie a morţii pare să se reflecte în următoarea declaraţie din *Jurnalul portughez*: „Şi e de ajuns să închid ochii, să mă gândesc o clipă la moarte (aşa cum o concep eu – ori alţii), ca totul să mi se pară infantil. Ceva mai mult: am atunci sentimentul că mă trădez pe mine, că fug de la datoria

pe care o am de a cunoaşte realitatea şi de a o privi în faţă”[160]. Era realitatea echivalentă cu moartea, iar toate celelalte lucruri – infantile? Sunt oare numeroasele recurenţe ale morţii în scrierile lui Eliade şi ale transcenderii ei în nemurire o încercare de a face faţă acestui sentiment de futilitate în comparaţie cu realitatea morţii? Doi ani mai târziu, la Paris, Eliade încerca să-i convingă pe Cioran şi pe Ionesco că sufletul este nemuritor[161]. Dacă cel din urmă era şi el obsedat de moarte şi mai deschis astfel la argumentele lui Eliade[162], Cioran a rămas sceptic ca întotdeauna.

Acestea sunt doar câteva dintre numeroasele discuţii despre moarte din scrierile lui Eliade[163]. Este un spectru complex, care demonstrează o atracţie precoce către subiectul morţii, iar dezvoltările de mai târziu sunt înţelese mai bine ca o continuare a unor propensiuni timpurii, existente deopotrivă în Eliade însuşi şi în cultura românească. Iar dacă într-adevăr propria-i moarte a fost o mare adunare, în stil *mahāparinirvāṇa*, aşa cum a descris-o Culianu, rămâne o întrebare care, cel mai probabil, va primi cândva un răspuns[164].

Note

1. *Jurnal*, vol. I, 26 iunie 1954, p. 263.

2. „Libertate”, *Iconar*, 5 martie 1937.

3. *Jurnalul portughez*, I, p. 367.

4. Vezi *ibidem*, pp. 367-368.

5. „Secretul doctorului Honigberger”, în *Two Strange Tales*, p. 66 [*La ţigănci şi alte povestiri*, EPL, Bucureşti, 1969, p. 235 – n.tr.]. Subliniat în original. Vezi şi *Jurnalul portughez*, I, p. 175: „Poate că adevăraţii mei poli nu sunt naşterea şi moartea”.

6. Vezi interviul menţionat în Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 268 [p. 343 – n.tr.].

7. Ar trebui menţionat faptul că volumul Mircea Eliade, *Arta de a muri*, editat de Magda şi Petru Ursache (Iaşi, 1993), este o culegere de texte despre moarte extrase dintr-o varietate de texte scrise de Eliade de-a lungul vieţii sale, dar nu este o carte a lui Eliade, în pofida faptului că este menţionat ca autor.

8. „Profesorul Nae Ionescu”, *Vremea*, IX, 463 (15 noiembrie 1936), p. 7; *Profetism românesc*, II, p. 179, republicat ca o postfaţă la volumul de eseuri al lui Ionescu *Roza vânturilor*, pp. 428-429, editat de Eliade. Acest tragic sentiment al existenţei este atribuit şi liderului Gărzii de Fier Ion Moţa. Vezi Eliade, *Textele „legionare”*, p. 70. Pentru Moţa, vezi *infra* în acest capitol şi în capitolul 7.

9. *NU*, pp. 205-207.

10. Vezi în special Ţurcanu, *Intellectuels*, pp. 261-280.

11. Vezi, *e.g.*, Dubuisson, *Mitologii*, pp. 204, 229-230; Grottanelli, „Fruitful Death”; Dinu, „Sacrifice”, pp. 57-68.

12. Publicată în *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 585.

13. Publicată pentru prima dată de Liviu Bordaş, „Adolescentul miop şi nepotul lui Brahma”, *Viaţa Românească*, 5-6 (2010), pp. 39-67.

14. Publicată în *Cum am găsit piatra filosofală*, pp. 620-627.

15. *Ibidem*, p. 620.

16. *Ibidem*, pp. 518-519.

17. *Ibidem*, p. 247. Vezi şi *ibidem*, p. 248.

18. *Ibidem*, pp. 252-253.

19. Eliade, *Virilitate şi asceză*, pp. 389-391.

20. „Eu, sfântul Diavol şi cele şaisprezece păpuşi”, publicat în *Maddalena*, p. 146.

21. Vezi şi *supra*, la sfârşitul capitolului 1.

22. *Oceanografie*, pp. 65-68.

23. *Ibidem*, pp. 79-81. Vezi şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 40-41.

24. *Oceanografie*, p. 192.

25. *Ibidem*, pp. 190-192.

26. *50 de conferinţe*, p. 115.

27. *Ibidem*, pp. 115-116.

28. *Ibidem*, p. 116.

29. *Ibidem*, pp. 116-117.

30. Vezi *Drumul spre centru*, pp. 124-126, 135-136.

31. Vezi *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 231-245; vezi şi *ibidem*, pp. 11-12.

32. Vezi *Întoarcerea din Rai*, p. 301.

33. Vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 216-217. Pentru o prezentare a diferitelor părţi ale trilogiei în limba engleză, vezi Ricketts, *Romanian Roots*, I, pp. 667-709; II, pp. 1007-1042. Pentru descrierea făcută de Eliade atmosferei politice în care a apărut *Întoarcerea din Rai*, vezi *Autobiography*, I, pp. 282-283 [pp. 286-287 – n.tr.].

34. Vezi Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, p. 299.

35. *Autobiography*, I, p. 18 [p. 22 – n.tr.].

36. *Ibidem*.

37. *Întoarcerea din Rai*, p. 232.

38. Motivul extazului se regăseşte de mai multe ori în acest context. Vezi *ibidem*, pp. 298-299, 303-304.

39. Expresia „instrument de cunoaştere" se găseşte în multe alte cazuri la Eliade, care vorbeşte despre folclor şi iubire ca instrumente de cunoaştere. Vezi, *e.g.*, Ricketts, *Romanian Roots*, II, p. 1161; în Eliade, *Images and Symbols*, p. 60 [p. 74 – n.tr.]; şi *infra*.

40. *Întoarcerea din Rai*, p. 299. Pentru mai multe detalii despre moarte în acest roman, vezi pp. 104, 142.

41. *Ibidem*, p. 77.

42. *Ibidem*, p. 262.

43. *Ibidem*, p. 177.

44. *Ibidem*, p. 300.

45. Vezi Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, pp. 110-111 [*Naşteri mistice*, pp. 146-147 – n.tr.]; idem, *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 236-243 [pp. 233-238 – n.tr.]; şi în special Plutarh, *Despre suflet*, citat în Stobaeus, IV, în traducerea lui George E. Mylonas, în a sa *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), pp. 246-265. Vezi şi *Religions australiennes*, p. 171.

46. *Autobiography*, I, pp. 256-268 [pp. 259-271 – n.tr.].

47. *Jurnal*, p. 194, ianuarie 1939

48. *Huliganii*, p. 280.

49. *Ibidem*, pp. 250-251, 280-281.

50. *Ibidem*, pp. 300-303.

51. Pentru alte discuţii despre moarte în acest roman, vezi, *e.g.*, *ibidem*, pp. 18-19, 25-26, 31, 35, 38-39, 42, 56-57, 105-106, 144-146, 152-154, 164-165, 176, 179, 267, 269, 280-281, 285-286, 311, 323, 331-332.

52. „Mircea Eliade, Codul ascuns al *Nopţii de Sânziene*", republicat în volumul ei *De la Junimea la Noica*, p. 385.

53. *Autobiography*, I, p. 256 [p. 259 – n.tr.].

54. Vezi capitolul 2.

55. *Occultism*, pp. 44-46 [pp. 61-64 – n.tr.].

56. *Jurnalul portughez*, I, p. 319. Pentru sentimentul totalităţii legat de o experienţă erotică în timpul unui dans care poate fi înţeles ca androgin şi dorinţa de a muri în acel moment, vezi descrierea lui Mavrodin în romanul său *Nuntă în cer*, p. 188.

57. Vezi textul din 1953, publicat în *Memorii*, p. 231.

58. Vezi şi punctul de vedere al lui Alexandru din *Huliganii*, p. 59, şi reacţia ironică a lui Petru, *ibidem*, p. 61.

59. *Huliganii*, p. 286. Pentru un punct de vedere similar al aceluiaşi protagonist în privinţa importanţei libertăţii colective, pe care el o prefera celei individuale, vezi *ibidem*, p. 163, unde o descrie ca „o libertate euforică". Pe de altă parte, deja în 1928 Eliade vorbeşte despre singurătatea unui muribund; vezi Eliade, *Virilitate şi asceză*, p. 302.

60. *Huliganii*, pp. 286-287.

61. „*Memoriile* lui Mircea Eliade", p. 201.

62. Pentru publicarea acestui roman şi reacţia la el, vezi *Autobiography*, I, pp. 316-318, 323-324 [pp. 320-322, 326-328 – n.tr.].

63. *Cf*. Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 268 [p. 343 – n.tr.].

64. *Viaţă nouă*, p. 164.

65. *Roza vânturilor*, p. 46.

66. *Ibidem*, p. 47.

67. *Ibidem*, pp. 47-49.

68. *Diavolul şi ucenicul său*, p. 129.

69. Ionescu, „Măcelul", *Cuvântul*, X, discutat în Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 129-130; vezi şi studiul ei *De la Junimea la Noica*, pp. 246-247.

70. Vezi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, p. 130; vezi şi importanta dezbatere din Gligor, *Anii tulburi*, pp. 147-166.

71. Ornea, *Anii treizeci*, p. 403, citarea acestui fragment din foiletonul lui Ionescu, publicat într-un ziar al Gărzii de Fier în 1936.

72. Dancă, *Definitio sacri*, pp. 26-58, 65-73, 185-188. Vezi şi Ricketts, *Romanian Roots*, I, pp. 91-

126.

73. *Cf*. Manea, „The Incompatibilities”, pp. 32-33.

74. Discutat în Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 1092-1093.

75. Vezi „India”, în *Proză*, p. 160.

76. Vezi, *e.g.*, Laignel-Lavastine, *L’oubli du fascisme*, pp. 185-188; Dinu, „Sacrifice”, p. 60.

77. Pentru contextul voluntariatului legionar în Spania, vezi Ornea, *Anii treizeci*, pp. 307-308.

78. Pentru virilitate la Eliade, vezi *supra*, capitolul 2.

79. Citat şi discutat în Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 267 [p. 341 – n.tr.]; Dinu, „Sacrifice”, pp. 62-63; Ornea; *Anii treizeci*, pp. 201-202; şi Gligor, *Anii tulburi*, pp. 118-120. Pentru contextul voluntariatului legionar în Spania, vezi Ornea, *ibidem*, pp. 307-308, şi Dana, *Métamorphoses*, pp. 63-68.

80. Pentru afinitatea dintre sacrificiu şi violenţă, vezi Moshe Halbertal, *On Sacrifice* (Princeton, 2012).

81. *L’oubli du fascisme*, p. 188. Vezi şi Grotanelli, „Fruitful Death”, şi Gianluca Nesi, „Mircea Eliade e la mitologia nazista del sacrificio ebraica”, *Rivista di Filosofia*, LXXXIX (1998), pp. 271-304.

82. *Yoga*, p. 340 [p. 288 – n.tr.].

83. Acesta este încă un exemplu al teoriei „corespondenţelor”, despre care am discutat în Introducere.

84. *Yoga*, pp. 361-363 [pp. 308-309 – n.tr.]. Pentru răsturnarea proceselor normale în practicile yoga, vezi idem, *Aspects du mythe*, p. 110.

85. Vezi Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 9.

86. Pentru acest text, vezi acum Ţurcanu, „Southeast Europe”, pp. 251-252, precum şi Ricketts, *Romanian Roots*, pp. 869-872, şi pe scurt în Dancă, *Definitio sacri*, pp. 135-136, şi Bordaş, „Time, History and Soteriology”, pp. 44-45. Pentru o traducere în limba engleză, vezi Bryan Rennie, *Mircea Eliade: A Critical Reader* (Londra, 2006), pp. 24-37.

87. *Meşterul Manole*, p. 179. Vezi şi Culianu, *Studii româneşti*, I, pp. 285-286.

88. *Meşterul Manole*, pp. 179-180.

89. *Ibidem*, p. 180.

90. Pentru gândirea lui Blaga şi Eliade, vezi Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 857-864, şi

Handoca, „Afinităţi elective: Mircea Eliade”, în Handoca, *Dosarul Eliade XIV*, pp. 175-186.

91. „Convorbiri cu Lucian Blaga”, *Vremea*, X, 501 (22 august 1937), pp. 10-11, republicat în *Profetism românesc*, II, pp. 199-211.

92. *Ibidem*. Vezi şi Handoca, „Afinităţi elective: Mircea Eliade”, în Handoca, *Dosarul Eliade XIV*, pp. 182-183.

93. Vezi *infra*, capitolele 4 şi 8.

94. *Meşterul Manole*, p. 146, publicat în *Cuvântul*, martie 1938.

95. Vezi numărul din 21 martie 1939, republicat în *Meşterul Manole*, p. 150.

96. Eliade, *Hasdeu*, p. lxxx. Pentru aspecte ale gândirii lui Haseu potrivit lui Eliade, vezi *supra*, în Introducere.

97. *Drumul spre centru*, p. 537. Vezi şi *ibidem*, p. 538.

98. *Ibidem*, pp. 571-573, 578, 580, 588.

99. *Jurnal*, p. 305. Vezi şi Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică”, pp. 331-334. O reacţie similară este cea a lui Petru Comarnescu, unul dintre principalii animatori ai grupului *Criterion*. Vezi Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, p. 21.

100. *Jurnalul portughez*, I, p. 200.

101. *Meşterul Manole*, p. 55; *Jurnalul portughez*, II, p. 186. Unul dintre cele mai importante şi mai profunde studii relevante pentru analiza lui Eliade, eseul autorilor Marcel Mauss şi Henri Hubert „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, publicat în *Année sociologique*, 1899, nu a fost menţionat.

102. *Jurnalul portughez*, II, pp. 182, 186-188, 205-206.

103. *Meşterul Manole*, p. 55.

104. *Zalmoxis*, pp. 187-190.

105. Vezi Spineto, *Storico delle religioni*, pp. 40-41.

106. Aici se află un plural pe care eu îl consider o greşeală.

107. Republicat în *Meşterul Manole*, p. 332. Vezi şi *The Forge and the Crucible*, p. 31.

108. *Cf*. Bordaş, „Călătoriile adolescentului miop”. Moartea nu există într-o viziune creştină ortodoxă. Vezi discuţia contemporană în Gheorghiu, *Memorii*, p. 87.

109. *Oceanografie*, p. 210. Vezi şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 211-212.

110. *Meşterul Manole*, p. 68.

111. *Ibidem*, p. 62.

112. Tradus în limba română în *Jurnalul portughez*, II, pp. 378-383.

113. *Ibidem*, p. 379.

114. *Ibidem*, p. 380.

115. *Ibidem*, pp. 379-380.

116. *Ibidem*, p. 383.

117. *Ibidem*.

118. *Ibidem*, pp. 382-383.

119. *Ibidem*, pp. 221-222, 268-271, 273.

120. Vezi, *e.g.*, *No Souvenirs*, pp. 199-200, 304, 324; idem, „Mioara năzdrăvană”, în *Zalmoxis*, pp. 226-256 [pp. 233-264 – n.tr.].

121. Vezi Blaga, *Spaţiul mioritic* (Bucureşti, 1936).

122. Vezi *Textele „legionare”*, pp. 70-71. Pentru mai multe despre acest fragment, vezi *infra*, capitolul 7.

123. „Destinul culturii româneşti”, pp. 148-149.

124. *Ibidem*, p. 151. Pentru mai multe detalii privind contextul acestui fragment, vezi *infra*, capitolul 8.

125. *Zalmoxis*, pp. 253-256. Vezi şi *No Souvenirs*, pp. 199-200.

126. *Zalmoxis*, p. 227.

127. Pentru orientalismul intern românesc, vezi Antohi, *Civitas imaginalis*, pp. 304-305, n. 5.

128. Este ciudat că, în pofida lungului studiu bibliografic al baladei, Eliade sare peste importanta discuţie a lui Gaster, *Literatura populară română*, pp. 313-315, care propune ca sursă majoră mitul lui Adonis-Tamuz, „din legendele semito-egiptene”.

129. Vezi Sebastian, *De două mii de ani*, p. 101.

130. *No Souvenirs*, p. 304 [p. 581 – n.tr.], în contextul unei viziuni a Sfântului Augustin. Subliniat în original.

131. Retipărit în Handoca, *Dosarul Eliade XIV*, pp. 82-83.

132. *Noaptea de Sânziene*, pp. 500-501; şi Olson, *The Theology and Philosophy*, pp. 153-154.

133. Vezi *infra*, capitolul 8, în fragmentul citat din scrisoarea către Matei Călinescu.

134. *No Souvenirs*, pp. 2-3 [p. 271 – n.tr.].

135. *Ibidem*, p. 200 [p. 469 – n.tr.]. Pentru apariţii anterioare ale numelui lui Heidegger la Eliade, vezi *Jurnalul portughez*, I, pp. 198-199, 219, 235. Vezi şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 97-98, şi importanta discuţie a lui Dubuisson din *Mitologii*, pp. 235-243, precum şi Wilhelm Dancă, „*Homo religiosus* şi ontologia pragmatică în viziunea lui Mircea Eliade", în *Orizontul sacru*, ed. cit., pp. 79-94.

136. Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 1033-1034.

137. *Memorii*, pp. 149, 227-228, pe care o începuse în 1938 şi de care se ocupă în Portugalia în anii 1940. Vezi şi pagina care prefaţează *Rites and Symbols of Initiation* şi *Meşterul Manole*, p. 119.

138. *No Souvenirs*, p. 52.

139. *Ibidem*, p. 217.

140. Vezi *Occultism*, pp. 32-46, şi prefaţa lui la *Shamanism*, p. xxi.

141. Şi în alte cazuri, în autopercepţia lui Eliade, găsim această laudă megalomană. Vezi, *e.g.*, *Jurnalul portughez*, I, p. 167. După părerea mea, schiţa „Un om mare", din 1945, îl are ca protagonist pe Eliade.

142. Pentru orgie ca un mijloc al lui Eliade de a-şi căuta echilibrul în aceiaşi ani, vezi capitolul anterior, unde citez *Jurnalul portughez*, I, p. 126.

143. Adică marea disoluţie sau anihilare a lumii prin absorbţia sa în Dumnezeu, ce urmează unei serii de disoluţii cosmice mai mici. Ea face parte dintr-un ciclu cosmic şi nu are nicio legătură cu situaţia celui de-al Doilea Război Mondial, aşa cum vrea să sugereze Eliade în acest context. Vezi *Patterns in Comparative Religion*, pp. 407-408. Acest concept este o reminiscenţă a conceptului de jubileu cosmic, potrivit unor viziuni cabalistice; pentru mai multe detalii, vezi capitolul 4.

144. *Jurnalul portughez*, I, p. 235. *Cf*. o paralelă interesantă descoperită într-un foileton din 1933 al lui Sebastian, discutat în Petreu, *De la Junimea la Noica*, pp. 357-358.

145. Vezi fragmentul citat în capitolul următor.

146. Vezi o afirmaţie similară şi în *Jurnalul portughez*, I, p. 170.

147. *Ibidem*, p. 166.

148. Vezi Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, pp. 72-73.

149. Vezi Dana, *Zalmoxis*, *passim*.

150. *Ibidem.*

151. Vezi Dana, *Métamorphoses.*

152. În contrast cu filosofia germană, descrisă mai înainte ca fiind cea care consacră viaţa.

153. *O zi din viaţa mea*, p. 243. Vezi şi al ei *Cioran*, pp. 74, 114-115. Pentru alte proteste împotriva abordării fataliste a morţii în *Mioriţa*, vezi Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică”, pp. 334-336. Ar trebui subliniat că există cercetători care sugerează explicarea fascinaţiei pentru moarte a Gărzii de Fier ca un impact al abordării germane sau teutonice. Vezi Culianu, *Studii româneşti*, I, p. 349, şi Şerbu, *Vitrina cu amintiri*, p. 248.

154. *Schimbarea la faţă a României* (Bucureşti, 1990), p. 44; Antohi, *Civitas imaginalis*, p. 244; şi Acterian, *Cioran, Eliade, Ionesco*, pp. 8-9.

155. „Mântuire, istorie, politică”, *Vremea* (26 aprilie 1936), republicat în Eliade, *Profetism românesc*, II, p. 153.

156. După cum vom vedea în capitolul 7, Ion Moţa, al doilea ca importanţă în mişcare, avea o strânsă cooperare cu Germania nazistă. Traian Herseni, un sociolog care a susţinut un stat legionar de sânge pur, era un admirator al statului de rasă pură al lui Hitler. Vezi Marius Turda, „Nation as Object: Race, Blood, and Biopolitics in Interwar Romania”, *Slavic Review*, 66 (2007), pp. 438-439.

157. Vezi, *e.g.*, Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, pp. 161-164; Dana, *Métamorphoses*, p. 67; Boia, *Istorie şi mit*, p. 259, n. 48. Şerban Suru, principalul lider al Gărzii de Fier din ultimii ani, se referă la gândirea lui Eminescu ca la un precursor al Gărzii de Fier.

158. Pentru necesitatea de a distinge între diversele curente din România acelei perioade, vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 193; Adrian Marino, „Două Românii ideologice”, în Chimet, *Dosar Mihail Sebastian*, pp. 57-59; şi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 254-256.

159. Pentru Eliade şi nemurire în scrierile din ultima parte a vieţii sale, vezi şi Wasserstrom, „The True Dream of Mankind”, pp. 193-194.

160. *Jurnalul portughez*, I, p. 138.

161. *Ibidem*, p. 271.

162. Vezi, în termeni mai generali, Andrei Oişteanu, „Eugène Ionesco, între oroarea de a trăi şi oroarea de a muri”, *Revista 22*, 3, 11 (2009). Felul în care piesa sa „Regele moare” se leagă de aceste discuţii ar putea constitui subiectul unui alt studiu.

163. Vezi şi, *e.g.*, al său *Jurnal de vacanţă*, p. 117.

164. Vezi *Mircea Eliade*, pp. 307-316. N-aş vrea să discut aici afirmaţiile făcute de preotul Gheorghe Calciu-Dumitreasa cu privire la incinerarea lui Eliade şi textul lui Culianu, întrucât ele provin dintr-o convingere religioasă profundă.

1*. *Memorii (1907-1960)*, p. 461 (n.tr.).

Capitolul 4

Timp, istorie şi iudaism antitetic

„Mă îngrozeşte ceea ce nu se va mai repeta.”

Mircea Eliade[1]

O scurtă istorie a „terorii istoriei”

Oricât de importante sunt temele discutate în cele trei capitole anterioare, ele fac totuşi rareori parte din discuţiile academice obişnuite despre gândirea lui Eliade. Toate acestea privilegiază, din motive întemeiate, discuţiile ce gravitează în jurul viziunii sale despre mit, timp şi istorie, în special aşa cum se regăsesc în bine-cunoscuta sa carte *Mitul eternei reîntoarceri*. Publicată mai întâi în limba franceză, în 1949, ea fusese planificată de ani de zile, aşa cum aflăm din câteva observaţii ale lui Eliade[2]. Multe discuţii din cărţile sale de mai târziu au la bază atât ideile, cât şi materialele din această carte de mici dimensiuni. Baza conceptuală care i-a alimentat opiniile, articulate într-o oarecare măsură, are surse mai vechi. După cum a subliniat Ioan P. Culianu, există câteva antecedente modeste pentru ideea de „scăpare din istorie” sau de „sabotare a istoriei” în gândirea lui Nae Ionescu şi a lui Lucian Blaga[3]. Permiteţi-mi să încep cu o scurtă prezentare a istoriei viziunii lui Eliade despre procesul istoricizării religiei, care pentru Eliade înseamnă şi un proces de desacralizare sau de banalizare a ei şi apariţia a ceea ce el a numit teroarea istoriei. Chiar la începutul carierei sale, imediat după întoarcerea din India, scria:

> Spiritul cronologic, adică instinctul de a socoti timpul răsfrânt în istorie – iar nu manifestat etern în Creaţie, uniform, aş spune static – e condiţionat îndeobşte de două principii:
>
> 1) Creaţie (cosmică la semiţi şi la chinezi; lumească la romani, „zidirea Romei”).
>
> 2) Revelaţie.
>
> De aceea, indienii sunt complet lipsiţi de spiritul cronologic: pentru că Creaţia lor e periodică,

ritmică, infinită, nu istorică, nu un eveniment unic şi ireversibil; iar Revelaţia e permanentă, începând prin *Vede* şi repetată prin Avatari, o continuă osmoză între umanitate şi divin[4].

Imediat după aceea, Eliade îi menţionează pe larg pe arabi, despre care spune că au adoptat atitudinea cronologică şi că, fără îndoială, trebuie număraţi şi ei printre semiţi. Presupunerea implicită este că „osmoza continuă" este numai patrimoniul abordării indiene. Pe de altă parte, el menţionează în aceeaşi carte că întruparea lui Dumnezeu intenţionează mai mult decât regenerarea omului şi mântuirea lui de păcat, care poate fi realizată şi „indirect, prin inspiraţie – prin profeţi, legislatori, şefi spirituali şi anumite evenimente istorice cu tâlc"[5].

Aceste remarci embrionare sunt piatra de temelie a multor elaborări care au stat la baza fenomenologiei religiei a lui Eliade şi chiar a istoriei sale, iar ele erau deja articulate în 1932, imediat după întoarcerea sa din India.

Distincţia de mai sus reverberează în descrierile sale din istoria religiei; descoperim, de exemplu, că după cincizeci de ani el scrie: „La fel ca în cazul evreilor sau al romanilor, islamul – mai ales în prima sa fază – vede în evenimentele istorice episoade ale unei istorii sfinte"[6]. Într-o mare măsură, eforturile lui Eliade au mers în direcţia dezvrăjirii conceptului de istorie sacră (care pentru el era un fel de oximoron), considerat irelevant pentru religiozitatea arhaică. Este destul de interesant faptul că, în acelaşi an 1932, Eliade a compus un scurt text intitulat „Confesiunile unui tânăr al secolului", unde scrie:

> Tot confortul şi nostalgia de război[7] a Bucureştilor – mi se pare abjectă. Iubesc atât de mult acest oraş al meu, încât l-aş vrea ras de pe pământ într-o singură noapte, şi clădit a doua zi din nou – un Bucureşti tânăr, pietros, fără istorie, fără monumente, fără mocirlă. Aş vrea să înceteze istoria – să lăsăm viaţa s-o ia de la început, să creeze liberă, fără superstiţii[8].

Ca în formulările sale de mai târziu, Eliade este interesat de posibilitatea reînnoirii şi, într-o oarecare măsură, a reversibilităţii. Aceste fragmente arată că viziunea lui Eliade despre teroarea istoriei, care domină cărţile sale de mai târziu, în special din perioada portugheză[9], îşi are o sursă mult mai veche şi nu şi-a început cariera abia în a doua jumătate a anilor 1930, ca aspect al implicării lui Eliade în Garda de Fier. S-ar părea că emergenţa unei expresii despre teroarea istoriei asociată cu Bucureştiul are legătură cu concepţia că România a suferit din cauza unei terori a istoriei, sub forma diverselor invazii de-a lungul istoriei sale, în special în al Doilea Război Mondial[10]. Totuşi, mai târziu, el a încadrat acest concept într-un context religios mult mai larg, pe care îl vom analiza în cele ce urmează[11].

Despre arheologie şi Biblia ebraică

Pentru Eliade, anul 1937 a fost, fără îndoială, unul de interes special pentru arheologie, zidiri şi religie. În acest an a ţinut câteva conferinţe la postul românesc de radio care tratau, printre altele, „noile cercetări despre cele mai vechi civilizaţii”, care se ocupau de săpăturile de la Mohenjo-Daro şi Ras Amarna[12], iar mai târziu, în acelaşi an, de „săpăturile arheologice din Ţara Sfântă”[13]. Deşi fără legătură cu arheologia, ci cu o zidire excepţională, Eliade a scris în acelaşi an şi un comentariu al voluminoasei cărţi a lui Paul Mus *Barabudur*, ea însăşi un comentariu[14].

Permiteţi-mi să încep cu un fragment publicat în 1937, parte a unui foileton intitulat „Înainte şi după «miracolul biblic»”:

> „Miracolul biblic” rămâne totuşi un semn de întrebare; pentru că, în timp ce în Egipt şi în Babilonia existau *idei morale* şi *idei religioase* perfecte, poporul iudeu a transformat aceste idei într-o *experienţă religioasă* excesiv de fertilă. După cum notează Charles Jean, *nimic* nu silea pe evrei să fie monoteişti, profeţi, mesianici. O explicaţie prin rasă, prin mediu, prin împrejurări sociale, prin influenţe exterioare – e insuficientă. Unele *idei* biblice fuseseră descoperite; o *viaţă* religioasă de tensiunea şi densitatea vieţii biblice, a trăit numai poporul evreesc...[15]

Citatul este debutul unei lungi elaborări care va modela, treptat, întreaga viziune a lui Eliade despre contribuţia biblică la religie şi la istoria religiei în general. „Miracolul” biblic înseamnă nu doar o dezvoltare extraordinară, ci şi una nenaturală sau supranaturală. Cele trei substantive, „monoteişti, profeţi, mesianici”, care provin din cartea lui Charles Jean, vor apărea în scrierile lui Eliade în diverse forme, ca o chintesenţă a modalităţilor religioase ale unor grupări iudaice care au revoluţionat – după părerea lui – întreaga istorie a religiilor monoteiste.

Dar şi mai pertinent pentru subiectul nostru este un alt comentariu, scris în acelaşi an, cu privire la rezultatele altor săpături arheologice, executate cu câteva decenii înainte în sudul Egiptului. Este vorba despre descoperirea documentelor de la Elefantina scrise în aramaică, documente ce conţin o serie de mărturii despre o colonie de israeliţi care au trăit timp de câteva decenii pe o insulă de pe Nil, în secolul al V-lea î.Hr. În acele documente există dovezi privind existenţa unui templu şi venerarea unor zei ca Bethel sau Anath, care fuseseră eliminaţi din cultul oficial din Ierusalim. Un cercetător francez, Albert Vincent, a dedicat un studiu voluminos acestei descoperiri majore cu privire la viaţa religioasă a israeliţilor din vechime: *La Religion des Judeo-Araméens d’Elephantine*[16]. Comentariul lui Eliade, intitulat „Între Elephantine şi Ierusalim”[17], a fost publicat mai devreme în acelaşi an. În esenţă, comentariul se bazează pe supoziţia – îmbrăţişată nu de Vincent, ci de un alt savant, Adolphe Lods – că acel cult al coloniei elefantine reflectă o formă de religie împărtăşită de israeliţi în secolele VII-VI î.Hr. şi că emigraţii au luat cu ei, la un moment dat în secolul al V-lea î.Hr., când au părăsit ţinutul, cultul contemporanilor lor israeliţi[18]. Aceste două puncte de vedere sunt acceptate de Eliade.

Care este argumentul său major: visul lui Iacov, aşa cum este articulat în *Facerea* 28.11-13, care a avut loc la Bethel, este strâns legat de conceptul de *axis mundi*, pe de o parte, şi de cultul unei pietre sau al unei coloane – în ebraică *matzevah* –, pe de altă parte. Această formă naturală de religie a fost apoi depăşită de activitatea propagandistică a unui grup de elită din Ierusalim, care a conservat monoteismul lui Moise şi a impus prin forţă idealurile acestuia, distrugând dezvoltarea naturală aşteptată a acestei religii, care ar fi fost similară religiei evreilor din Elefantina. Voi reproduce câteva fraze ale lui Eliade pertinente pentru punctul său de vedere asupra acestui subiect:

> Nimic nu silea poporul lui Israel să devină monoteist. Evoluţia religioasă a rasei semite nu avea nimic excepţional în structura ei. Monoteismul a fost *revelat* poporului evreesc de o elită. Evreii au fost *convertiţi* la monoteism după o lungă şi aspră rezistenţă. Lăsaţi să „evolueze” în chip firesc, evreii ar fi dobândit cel mult un panteon de felul celuia pe care ni-l arată papirusurile de la Elephantine: cu o Mare-Zeiţă[19] (ca toate celelalte neamuri participând la culturile protoistorice afrasiatice), cu un zeu al vegetaţiei (atât de „popular” pe coastele Mediteranei şi în Asia Mică), cu alţi câţiva zei minori[20].

Prima frază constituie o repetiţie exactă a punctului de vedere al lui Charles Jean, menţionat cu câteva luni mai înainte în aceeaşi publicaţie, însă de data aceasta fără a-i menţiona numele. O analiză a acestui fragment dens şi a unora pe care le vom discuta imediat mai jos revelează nucleul viziunii lui Eliade despre religie nu numai de la sfârşitul anilor 1930, ci şi de mai târziu în cariera sa. Pe de o parte, există dimensiuni pozitive – politeism, natură, vegetaţie, stază, inerţie, universalitate, populaţie –, iar pe de altă parte, conceptele mult mai puţin pozitive: monoteism, elite, miracole şi ruptură conceptuală. De aceea, o anumită religie nu este o varietate de abordări care diferă între ele din punct de vedere fenomenologic, ci constă de fapt din două forme majore: prima, forma primordială, şi a doua, care este rezultatul unei schimbări profunde în istorie, fiind astfel nenaturală şi istorică.

Dar cine este exact elita care a convertit populaţia şi a schimbat cursul „natural” al evoluţiei? Răspunsul se găseşte câteva rânduri mai jos, în acelaşi articol: „La Ierusalim vegheau elitele «monoteiste», păstrătoare fidele ale mesajului lui Moise”[21] sau, conform unei alte formulări, cele care se îndeletniceau cu „mesajul mozaic”. Să-l citĂm din nou pe Eliade:

> Dar intervenţia şi istoria acestui mesaj ţine de „miracol”. O voinţă fermă de prozelitism îşi face loc pentru întâia oară în istoria omenirii (secolul IX-VIII). Când mesajul lui Moise este preluat de elitele ierusalimiene, istoria Orientului începe să-şi schimbe faţa. „Evoluţia” firească ar fi dus la o religie ca cea de la Elephantine. Violenţa, patosul, geniul şi lacrimile unei elite au dus la monoteismul absolut, la profetism, la mesianism...[22]

Această viziune despre prozelitism în contextul iudaismului biblic şi despre iudaism în general este una foarte precară. S-ar părea că absenţa unor activităţi misionare este una dintre

caracteristicile monoteismului iudaic în comparaţie cu cel creştin şi musulman. Spre deosebire de abordarea mai universalistă din ultimele două forme de monoteism, în iudaism religia este legată mai mult de o anumită naţiune „aleasă”[23].

La sfârşitul citatului de mai sus din Eliade găsim o triplă caracterizare, provenind dintr-o cronică apărută la începutul anului 1937, pe care am citat-o mai sus, din nou fără menţionarea lui Charles Jean ca sursă. În altă parte, Eliade descrie „elita Ierusalimului” ca „intolerantă şi fanatică”[24]. El recurge la sintagma „evoluţie naturală” şi în altă parte a acestui eseu[25], la fel ca la elita monoteistă a Ierusalimului[26]. Această terminologie referitoare la organicitate şi naturalitate apare în cea mai esenţială chestiune pe care Eliade vrea să o trateze în acest text:

> [...] problema fundamentală a iudaismului este aceasta: *a fost sau nu monoteismul o categorie specifică a spiritului iudaic?* A descoperit evreul (semitul în genere) pe Dumnezeul-Unul în mod firesc, *organic*, pentru că trebuia să-l descopere, pentru că *nu putea altfel*, pentru că singur monoteismul era conform cu structura sa mentală? Sau monoteismul a fost *o experienţă a unei elite*, foarte restrânsă în timpurile imediat următoare lui Moise, foarte activă în epoca exilului, intolerantă şi fanatică în veacurile postexiliane?[27]

Care este diferenţa fundamentală între elite şi mase? Eliade este foarte explicit:

> În timp însă ce Iacob (adică tradiţia elitelor mozaice, monoteiste) primeşte acest străvechi simbol cu toată seva sa metafizică, dându-i doar o nuanţă *teistă*, populaţiile palestiniene transformă în „experienţă religioasă concretă” această formulă simbolică, *trăind-o şi personificând-o*[28].

Iată o speculaţie interesantă referitoare la ceea ce a fost viziunea originală şi la modul cum au transformat-o elitele „mozaice”, mai degrabă neidentificate. De fapt, în altă parte, Eliade speculează în felul următor:

> Exemplul lui Bethel ni se pare semnificativ. Fără îndoială că *populaţiile*[29] palestiniene cunoşteau un zeu Bethel, întocmai ca acela pe care-l găsim în panteonul evreilor din Elephantine. Dar la Ierusalim vegheau elitele „monoteiste”, păstrătoare fidele ale mesajului lui Moise. Şi în Vechiul Testament se găsesc destule indicii că s-au purtat adevărate lupte religioase împotriva sanctuarului de la Bethel, unde tradiţia face pe Iacob să vadă *scara îngerilor* şi *casa lui Dumnezeu*, iar ţăranii palestinieni vedeau chiar pe zeul Bethel[30].

Această distincţie între elita orientată mai mult abstract şi viaţa mai concretă, bazată pe experienţă, a populaţiei apare şi mai devreme, la aceeaşi pagină[31], iar peste câteva rânduri devine mai explicită: „Este aproape «fiziologică» tendinţa aceasta spre concret, spre personal, spre organic, «experienţa» aceasta cu rădăcini adânci în solul întregii Asii, şi cu florile în orgiile populare”[32].

Astfel, putem afirma cu siguranţă că, pentru Eliade, concreteţea experienţei religioase a populaţiei israelite sau a ţăranilor – acest ultim termen aminteşte de ţăranii români[33] – este similară cu ceea ce păstraseră israeliţii din Elefantina. Acest accent pus pe populaţie provine, indubitabil, de la Vincent, pe care-l citează în acest sens destul de explicit[34]. În acelaşi timp însă, în ţara lui Israel a avut loc, prin forţă, o revoluţie religioasă majoră sau, aşa cum spune el în altă parte, „apariţia mesajului mozaic înseamnă o mare rupere de nivel[35], care schimbă aproape evoluţia mentală a omenirii”[36].

Permiteţi-mi să reflectez la posibila identitate a acelei/acelor elite „mozaice” neidentificate din Ierusalim. La urma urmei, un oraş mic ca vechiul Ierusalim nu avea numeroase straturi sociale sau politice. Iar cum mesianismul nu era o problemă presantă în perioada Primului Templu, şi nici nu exista o elită dedicată „monoteismului” ca funcţie a sa, ceea ce mai rămâne din scurta listă de mai sus a lui Eliade este ceea ce el numeşte profetism. După părerea mea, profeţii sunt de fapt elita pe care o avea în minte. Ei au fost cei care (îmi închipui că şi-a imaginat Eliade) au executat represiunea care a dus în final la victoria – după el, la dezastrul – credinţei în monoteism. Cu toate acestea, nu poate exista nicio îndoială că, deşi unii dintre ei criticau într-adevăr tipul predominant de cult, cu elementele lui concrete de veneraţie şi sacrificii neînsoţite de o abordare mai spirituală a religiei[37], pretenţiile lor cu privire la dispariţia politeismului nu erau decât o parte a activităţii lor.

De fapt, poziţia lui Eliade în privinţa profeţilor şi elitei Ierusalimului este, ca s-o spun blând, foarte problematică din punct de vedere social: profeţii biblici se opuneau aproape invariabil celor mai înalte elite active din Ierusalim – regii şi preoţii Templului –, criticând în egală măsură şi orice idolatrie populară sau de orice alt tip. Pe de altă parte, singura elită religioasă influentă din Ierusalim, care putea într-adevăr să conteze, elita preoţilor, era destul de cufundată în ritualurile pe care le îndeplinea în ceea ce ei considerau a fi centrul lumii, şi anume Templul din Ierusalim – care corespunde cetăţii cereşti, mult mai aproape de viziunea lui Eliade despre religia arhaică. Un membru al unei elite ca regele Menasse era un idolatru. Deci teoria lui Eliade despre ruptura dintre elită şi populaţie, ruptură introdusă – pretinde el – de grupurile ierusalemite descrise ca elite, şi asupra căreia insistă atât de mult este doar o pură speculaţie. Teoria poate fi corectă sau falsă, dar e greu să vedem în aceasta mai mult decât o conjunctură. Nu am de gând să dezbat aici problema complexă a naşterii monoteismului şi a diseminării sale, chestiune care nu a fost soluţionată de cercetătorii Bibliei ebraice. În orice caz, ca să dau doar un exemplu seminal cu privire la problematica implicată în această chestiune, punctul de vedere al unui cercetător eminent al Bibliei ebraice din Israel, Yehezkel Kauffmann, probabil cel mai important gânditor în acest domeniu din secolul XX, este că ideea monoteistă a fost parte integrantă din spiritul israeliţilor ca naţiune, nu o viziune elitistă impusă maselor[38]. Nu intenţionez să decid aici care dintre opinii este mai corectă în ceea ce priveşte abordarea biblică, ci numai să arăt că ceea ce Eliade prezintă într-o manieră

apodictică e departe de a fi evident pentru cercetători importanţi ai Bibliei.

Totuşi, edificator mi se pare faptul că această prezentare de către Eliade a religiei abstracte a elitei israelite intră în conflict cu o altă poziţie a sa, exprimată ceva mai devreme în acelaşi an, în monografia sa intitulată *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, unde se ocupă de importanţa centrului geografic, *axis mundi*, şi de omologiile dintre cer şi pământ, citând şi material evreiesc în susţinerea punctul său de vedere[39]. În această carte însă, el nu menţionează absolut nimic despre vreo revoluţie mozaică sau despre elitele ierusalemite ori despre monoteism. El citează materialul evreiesc considerând, fără nicio ezitare, că vine în sprijinul unor chestiuni centrale în viziunea sa despre religia cosmică şi fără a-l diferenţia de mulţimea altor dovezi aduse din multe alte religii referitoare la aspectul concret al viziunii religioase despre lume.

Avem deci, în acelaşi an, două viziuni diferite – aş spune chiar contradictorii – ale lui Eliade despre ceea ce se găseşte în iudaismul antic. Pe de o parte, revoluţia mozaică a eliminat dimensiunile concrete ale religiei, afinitatea dintre cer şi pământ, viziunea omfalică a geografiei sacre; iar pe de altă parte, acele elemente religioase au rămas încă multe secole integrate în literatura rabinică, precum şi în literaturi evreieşti mult mai târzii, precum Cabala, iar toate acestea sunt literaturi de elită ale iudaismului. În comentariul său la cartea lui Vincent din noiembrie 1937, Eliade se referă la monografia lui despre Babilonia ca şi cum ar fi deja publicată; eu presupun că fusese dată la tipar la sfârşitul anului 1936 sau la începutul lui 1937.

Monoteismul şi elitele violente: 1937

Ce s-a întâmplat în intervalul dintre scrierea efectivă a acestor două abordări divergente? Mărturia cea mai interesantă pentru schimbarea atitudinii lui Eliade faţă de evrei şi iudaism este dată de un fragment din autobiografia prietenului său, scriitorul român evreu Mihail Sebastian. La 25 februarie 1937, el notează în *Jurnalul* său despre convertirea lui Eliade la Garda de Fier: „Ultimele articole din *Vremea*[40] ale lui Mircea au fost din ce în ce mai «legionare»”[41]. Adeziunea mai deschisă a lui Eliade la aripa de dreapta a scenei politice româneşti în 1937 – deşi simpatii clare au fost vizibile mult mai devreme, de la sfârşitul anului 1935 – a lăsat fără îndoială urme în atitudinea lui faţă de iudaism, iar eu cred că mărturia lui Sebastian este evidentă, demnă de încredere şi confirmată de referirile lui Eliade la elita israelită violentă, aşa cum am sugerat mai sus.

Cu toate acestea, ar fi destul de simplist să reducem dihotomia lui Eliade dintre elitele ierusalemite şi populaţia rurală din ţara lui Israel din perioada Primului Templu doar la o îmbrăţişare nefericită a extremei drepte şi chiar la propaganda făcută în favoarea ei. Eu cred că

trebuie luat serios în considerare şi ceva mult mai profund din viziunea despre lume a lui Eliade, ceva ce începuse cu mulţi ani înainte de aderarea lui la ideologia Gărzii de Fier. În vara anului 1931 scria deja despre unele gânduri pe care le-a avut în timp ce aştepta să părăsească India:

> Tocmai rădăcinile ţărăneşti[42] ale unei bune părţi din cultura românească ne sileau să depăşim naţionalismul şi provincialismul cultural şi să tindem către „universalism". Elementele de unitate ale culturilor populare indiene, mediteraneene şi balcanice îmi dovedeau că *aici* există acel univers organic, rezultatul unei istorii comune (istoria civilizaţiilor ţărăneşti), iar nu construit în chip abstract[43].

Această modestă *internaţională* a religiei ţărăneşti era concepută nu numai ca o cultură în sine, ci ca fiind chiar cultura superioară şi, într-un fel, mai universală, iar această poziţie va deveni un laitmotiv în activitatea academică a lui Eliade. În multe feluri ea a rămas o prioritate la ordinea zilei, care i-a ghidat o bună parte din scrierile sale de mai târziu. Uneori s-a ridicat la încercarea de a stabili, cel puţin indirect, superioritatea din punct de vedere religios a culturii agrare române. Această afirmaţie este confirmată de două foiletoane pe care Eliade le-a publicat în 1932, după întoarcerea sa din India, în *Cuvântul*, ziarul bucureştean la care colabora. Într-o dispută cu privire la nevoia de alfabetizare a ţăranilor români, Eliade a adoptat o poziţie foarte interesantă: fără a i se opune, a susţinut că ţăranii au propriul lor stil cultural, admiţând totuşi că România se află cu acest proiect într-un punct fără întoarcere. Însă tonul cu care descrie acest proces este aproape elegiac: „Oricât am regreta, nu ne mai putem întoarce la organica cultură rurală"[44]. El a recurs în repetate rânduri la „natura centaurică" a oricărei culturi importante, care îşi are rădăcinile în viaţă şi în pământ[45]. A insistat asupra faptului că „românii rurali, de pildă, au cunoscut o cultură de o organicitate până acum neatinsă de către nicio «cultură» oficială, occidentalizată"[46]. Eliade subliniază periodic despre cultură că implică şi o întoarcere la natură. În 1935 nu vede decât două straturi principale de populaţie, indispensabile în România: ţăranii şi elitele creatoare[47]. Aceste puncte de vedere şi altele similare, exprimate în prima jumătate a anilor 1930, demonstrează că acest concept de elită *versus* cultură populară, ultima concepută ca rurală prin excelenţă, este unul problematic şi datează dinaintea recenziei cărţii lui Vincent de la sfârşitul anului 1937.

Permiteţi-mi să prezint aici o discuţie a lui Eliade publicată în mai 1935, într-un articol intitulat „Românismul şi complexele de inferioritate". Aici el le atribuie evreilor un „tragic" complex de inferioritate provocat de istoria lumii creştine, un complex a cărui soluţie poate fi numai crearea unui stat naţional evreiesc[48]. Împreună cu acest complex el menţionează şi „intransigenţa"[49], iar în continuare scrie că românii, spre deosebire de evrei,

> care au dreptul să se agite, pentru că destinul lor e să-şi demonstreze existenţa prin cele mai tragice eforturi omeneşti. Ei se pot considera persecutaţi, pentru că asta îi ajută să supravieţuiască. [...] Noi [românii] nu avem nevoie de intransigenţă şi intoleranţă, vicii străine

structurii noastre[50].

Trebuie să fim mişcaţi de această apoteoză naivă a caracterului românilor în ansamblul lor, o abordare esenţialistă, mai ales că a fost scrisă în 1935, când puterea celei mai intransigente mişcări din istoria României, Garda de Fier, începea să crească dramatic din punct de vedere politic, la mai puţin de doi ani după asasinarea prim-ministrului Duca de către legionari. Au fost persecuţiile evreilor, inclusiv în România, imaginare, o simplă strategie evreiască de supravieţuire? Aici avem de-a face cu vicii imaginare ale evreilor, nu cu virtuţi imaginare ale românilor, falsificate de un savant al religiilor şi simplificate pentru mase, în foiletoane[51]. Printre diversele sale articole din această perioadă în care sunt menţionaţi evreii, acesta este unul dintre cele mai pozitive, însă scopul meu aici nu este să dezbat acurateţea afirmaţiilor sale; poate că ele reflectă, la urma urmei, experienţele speciale pe care Eliade le-a avut cu unii dintre contemporanii săi evrei. Atitudinea lui Eliade faţă de acei contemporani evrei este aceea că o competiţie cu ei nu ar trebui controlată politic, economic sau social, ci ar trebui să se desfăşoare pe tărâmul creativităţii culturale – fără îndoială, o polemică ascunsă împotriva antisemiţilor care se temeau de prezenţa evreiască din România, după cum vom vedea *infra*, în capitolul 7. Însă ceea ce mă preocupă aici nu este politica, ci percepţia intoleranţei şi intransigenţei atribuite evreilor contemporani, care aminteşte de descrierea făcută de el vechilor elite evreieşti, pe care am citat-o mai sus. Elitele biblice, aşa-zis „intolerante şi fanatice”, erau înţelese în 1937 în termeni derivaţi din ceea ce el presupune a fi o experienţă directă pe care cineva o poate avea despre evreii „intransigenţi şi intoleranţi” din prezent. Deci nu atât analiza unor texte vechi este cea care a generat această înţelegere specială a vechilor elite evreieşti, cât însuşirea unui clişeu de largă răspândire cu privire la viciul evreilor. La sfârşitul anului 1935, Eliade şi-a început adeziunea la cea mai intransigentă şi intolerantă mişcare politică şi religioasă din istoria României, Garda de Fier, pentru care aceste vicii nu erau considerate străine, ci făceau parte din ceea ce Eliade ar fi numit „românism”[52]. Românismul constituie conservarea religiei naturale, veche şi bună, a cărei paralelă a fost distrusă de elita israelită în cea mai străveche Antichitate.

Însă Eliade proiecta acest tip de distincţie antitetică asupra unei societăţi arhaice, a cărei structură socială era şi mai obscură decât situaţia dificilă a evreilor din România modernă a anilor 1930. Eliade a reiterat această prezentare problematică a iudaismului deopotrivă ca schimbare a cursului istoriei religioase a omenirii, pe de o parte, şi ca posedare a aceloraşi idei care reflectă atitudinea concretă faţă de locurile sacre, pe de altă parte, chiar mai târziu, în majoritatea cărţilor sale celebre, publicate şi în limba engleză. De fapt, nucleul *Mitului eternei reîntoarceri* nu este decât o reprezentare a celor două abordări divergente, fără încercarea de a rezolva tensiunile dintre ele. Având în vedere rolul pe care această carte l-a jucat în diseminarea viziunii lui Eliade, permiteţi-mi să încerc a-mi consolida această afirmaţie.

Eliade îşi reiterează opiniile cu privire la posibila dezvoltare naturală a iudaismului antic în

direcţia indicată de papirusurile de la Elefantina, referindu-se în mod explicit la cartea lui Vincent[53]. Aici însă, elitele nu mai sunt „violente şi fanatice”, cum erau în eseul românesc, iar pe de altă parte, identificate ca „profeţi”[54], cum este cazul în altă parte a cărţii[55]. Această elită este prezentată ca fiind implicată în educaţia religioasă, care este mult mai degrabă preocupată acum de introducerea noii valori a istoriei decât de conturarea unui tip mai puţin concret de religie[56]. Între 1937 şi 1946 s-a produs o transformare fascinantă şi miraculoasă în perceperea de către Eliade a vechilor elite evreieşti. Dar în acelaşi timp Eliade continuă, în aceeaşi carte, să prezinte dovezi, în mare parte aceleaşi – centre, omfalologii, oraşe paralele, arbori sacri etc. – pe care le citase deja în *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, şi să recurgă aproximativ la aceeaşi bibliografie ştiinţifică[57]. Iar asta înseamnă că, în timp ce textele pe care le citează din materialul iudaic antic corespund unei percepţii concrete asupra religiei, reprezentarea generală a vechiului iudaism este uniform legată de o viziune abstractă a acestei religii, cu un accent pus pe istorie. Totuşi, nu există niciun motiv să alegem între cele două, pentru că literatura biblică este un tip de gândire destul de diversificat, care nu poate fi redus la o singură abordare. Voci diferite sunt exprimate în părţi diferite ale acestei literaturi.

Era „iudaismul” orientat istoric?

După cum s-a văzut în capitolele 2-3, mi-am propus să înţeleg o structură profundă a gândirii religioase a lui Eliade ca fiind legată de importanţa întoarcerii la origini şi de reversibilitatea proceselor. Este vorba despre o tendinţă metastatică, o formă de protest şi o expresie de nemulţumire faţă de prezent: spiritual, politic sau pur şi simplu uman. Aspectul ciclic al viziunii lui Eliade despre religia arhaică face parte dintr-o posibilitate mai complexă de a transcende caracterul unic şi final al proceselor. Ipoteza este că revelaţia în religia monoteistă se produce în timpurile mitice, „în momentul extratemporal al începutului”, într-un „moment limitat şi bine determinat în timp”, iar acesta este motivul pentru care „devine preţios în măsura în care *nu mai* este reversibil, în măsura în care este *un eveniment istoric*”[58].

Permiteţi-mi să subliniez afirmaţia lui Eliade că timpul „iudaismului” este ireversibil şi esenţialmente liniar şi conectat la istorie. Această distincţie între timpul liniar şi timpul ciclic a devenit un laitmotiv în gândirea sa[59]. Totuşi, această opoziţie netă este problematică, fiindcă nu există niciun motiv să înţelegem fenomenele complexe ale religiei ca stabile şi incapabile să adopte şi alte puncte de vedere cu privire la timp[60].

De fapt, există cercetători a căror viziune despre timpul din Biblia ebraică o contrazice pe cea

a lui Eliade[61]. De altfel, accentul pe care el îl pune pe corelarea puternică dintre o perspectivă istorică şi iudaism este incompatibil cu ceea ce un eminent istoric evreu modern, Yosef H. Yerushalmi, considera o lipsă de interes a evreilor în acest domeniu, cu sentimentul că, tocmai ca istoric evreu, el este străin de un vector important al culturii evreieşti. El îşi imagina că iudaismul tradiţional, ca o societate tradiţională omogenă, pare să înfrunte modernitatea cu o atitudine negativă faţă de pretenţiile sale critice de demitologizare. Sau, ca s-o spunem în termenii mai expliciţi ai lui Yerushalmi, importanţa ritualului în iudaismul tradiţional (*i.e.* rabinic) reprezintă o alternativă la istorie[62]. Potrivit lui, credinţa în istorie îi caracterizează pe cei „căzuţi” ca şi el, expresie ce reflectă maniera ironică în care Yerushalmi înţelege interesul modern pentru istorie[63]. La fel ca Yerushalmi, mă număr şi eu printre acei cercetători care nu presupun că evreii tradiţionali aveau un simţ sau un interes istoric deosebit de puternic pentru explicaţiile imanente. Cu toate acestea, n-ar trebui să vedem vastele şi variatele literaturi şi forme de experienţe cunoscute drept iudaism ca fiind atât de monolitice, statice şi închise încât să nu poată absorbi o înţelegere istorică. O astfel de absorbţie a unei conştiinţe mai istorice este vizibilă în secolul al XVI-lea, dar motivele acestui interes sunt dezbătute de cercetători[64].

Să trecem la un alt eminent istoric evreu, Arnaldo Momigliano, care a descris iudaismul făcând portretul bunicului său, Amadio: „Întreaga dezvoltare a iudaismului a dus la ceva anistoric, etern, Legea, Tora... Istoria n-a avut nimic de explicat şi puţin de revelat omului care medita zi şi noapte la Lege”[65]. Iată o declaraţie seminală cu privire la caracterul neglijabil al istoriei în cultura evreiască, ieşită de sub pana unui istoric evreu. Deşi văd acest mod de a înţelege iudaismul ca fiind unul platonic[66], el are o mare legătură cu elita rabinică evreiască. Nu în ultimul rând, chiar Scholem admitea că nu putem discerne în rândul cabaliştilor un efort de a găsi un sens în istorie[67]. Într-adevăr, în unele părţi ale Bibliei ebraice şi chiar mai mult în literatura rabinică, legea ocupă un loc mult mai important decât istoria. Totuşi, în timp ce rabinii au suprimat interesul pentru istorie, creştinismul a introdus poziţia centrală a unui eveniment istoric special: moartea lui Isus Cristos. Meditaţia asupra patimilor fondatorului creştinismului şi aşteptarea întoarcerii lui în istorie, după istoria obişnuită, este un fapt central în această religie. În cele mai multe forme de iudaism, contemplarea, interpretarea şi, chiar mai mult, executarea legii au jucat rolul central. Obliterarea majorităţii poruncilor biblice în creştinismul paulin a redus foarte mult importanţa ritualurilor şi a atribuit un rol major meditaţiei asupra vieţii lui Isus şi a implicaţiilor ei teologice, în timp ce iudaismul rabinic, în diferitele lui manifestări, a rămas o religie mult mai performativă.

Totuşi, dincolo de opiniile cercetătorilor, permiteţi-mi să citez două exemple referitoare la concepţiile despre timp în iudaism care diferă semnificativ de timpul istoric liniar, imaginat ca fiind caracteristic iudaismului. Având în vedere dezvoltarea sa de lungă durată şi diversificată, iudaismul a încorporat o varietate de opinii cu privire la timp[68]. Părerea lui Eliade că iudaismul a lăsat în urmă ideea de circularitate a timpului este adevărată în măsura în care se referă la unele

aspecte ale fazei biblice[69], dar total incorectă atunci când este vorba despre iudaismul medieval, cu diversele sale teorii despre timpul ciclic, aşa cum sunt expuse în astrologia şi filosofia evreiască şi în versiunile lor cabalistice. Să dăm două exemple, din miile existente în iudaism, referitoare la timpul circular. Într-un fragment anonim scris de un cabalist din secolul al XVI-lea citim:

> Marele scop al venirii regelui Mesia şi al lumii viitoare [nu a fost divulgat, aşa cum s-a spus][70], „inima nu l-a divulgat gurii", nici vulgului sau întregii elite, ci doar celor puţini care merită aceasta [*i.e.* cunoaşterea secretului]. Celui care a primit acest secret îi este interzis să-l divulge chiar şi elitei, cu excepţia unui prieten, ales de el în mod excepţional. Iar în anul lui Mesia [*MShYH*], şi anume în anul al cărui secret este 358 al celui de-al şaselea mileniu, care este anul [*Shannah*], atunci Mesia va sosi. [Însă,] într-un mod ocult, el a sosit deja de-a lungul mai multor cicluri ale lumilor care au trecut deja înaintea celei în care ne aflăm acum, şi pentru că la vremea aceea el a sosit deja [în trecut], atunci el va veni din nou şi de data aceasta. Şi s-a spus că „Iar atunci el va veni" înseamnă că Mesia va veni în viitor în acelaşi timp în care vine în timpul nostru, şi anume în lumea noastră[71].

Marele mister dezvăluit aici se referă la venirea lui Mesia în exact acelaşi moment în fiecare ciclu cosmic; întocmai cum a venit în ciclul anterior în anul 358, el va apărea în ciclul nostru şi tot aşa în ciclurile viitoare. Prin urmare, adevăratul secret nu este numai calcularea datei exacte a venirii lui Mesia, ci şi faptul că această dată este arhetipul tuturor datelor mesianice trecute şi viitoare, în fiecare dintre ciclurile cosmice.

În primul rând, termenul tradus prin „cicluri" este *gilgul*; sensul său principal este acela de „rotaţie", dar a fost adoptat de mulţi cabalişti ca termen primar pentru metempsihoză. În acest context special însă, unde este utilizat împreună cu cuvântul „lumi", presupun că traducerea lui prin „ciclu" satisface intenţia generală a textului. În al doilea rând, venirea lui Mesia este indicată în acest fragment prin verbul *ba'*, al cărui sens propriu-zis este într-adevăr „a veni". Dar, în unele texte cabalistice, acest verb este utilizat cu referire la sufletul care trece printr-un proces de metempsihoză şi, cel puţin într-un caz, acest suflet este sufletul lui Mesia[72]. Prin urmare, deşi sensul evident al textului are legătură cu venirea recurentă a lui Mesia la aceeaşi dată în fiecare ciclu cosmic, o lectură mai atentă poate revela un alt aspect al chestiunii: Mesia care revine din timp în timp îşi conservă în răstimp existenţa prin metempsihoză. Interesant în privinţa acestei date particulare nu este faptul că suma consoanelor din *mashiyah* este 358, ci concepţia generală despre istorie expusă în text. Cabalistul postulează că Mesia va veni în anul evreiesc 5358 şi în toţi ceilalţi ani 5358 ai celorlalte cicluri cosmice. Astfel, o dată la fiecare 7.000 de ani, apariţia mesianică trebuie să se repete, *mutatis mutandis*, în fiecare ciclu cosmic. O viziune liniară despre istorie, care se găseşte în fiecare ciclu, este asociată cu o teorie ciclică, mult mai vastă, despre timp. Viziunea liniară postulează o linie istorică dreaptă, cu un progres al dezvoltării până când istoria îşi atinge punctul final, mântuirea. Teoria circulară a timpului prezintă nu doar sfârşitul unui ciclu

cosmic, ci şi începutul celui următor. Punctul de vedere al acestui cabalist nu diferă de ceea ce descrie Eliade în discuţia sa despre timpul ciclic[73]. Ipoteza sa că „evreii” ar presupune că lumea nu durează decât 7.000 de ani[74] este doar una dintre numeroasele speculaţii referitoare la timp din literatura iudaismului.

Un alt exemplu remarcabil din Cabală cu privire la un tip mai complex de timp ciclic legat de ritualuri se găseşte într-un comentariu la liturghie compus (la mijlocul secolului al XVI-lea) de un cabalist de primă importanţă, R. Moshé Cordovero:

> […] modul în care se schimbă timpurile [*shinnuiei ha-zemanim*] depinde de celestele *sefirot* şi de poruncile[75] care ne parvin de la ele. Noi suntem poporul lui Dumnezeu, [de aceea] tot comportamentul nostru şi revoluţiile timpurilor noastre[76] sunt calculate de noi exact în acord cu sferele acelor *sefirot*, pentru că secretul sufletelor noastre, al spiritelor şi al sufletelor superioare este acela că suntem scântei din lumina acelor *sefirot* şi nu avem alt scop decât acela de a imita celestele [entităţi] cât mai mult posibil, de a ne lega de rădăcinile celeste, de a ne ataşa, pe cât posibil, de Creatorul nostru [...] Iar El a aranjat perioadele anului şi mişcările stelelor în aşa fel încât să ne permită să ştim, din semnele lor[77], poruncile celeste întocmai cum sunt în ţara lui Israel[78].

Este un fragment absolut remarcabil din punctul de vedere al categoriilor religioase pe care Eliade le atribuie mentalităţii arhaice: avem aici o combinaţie explicită de *imitatio dei*, centru al lumii, cosmicizare a religiei şi transcendere a condiţiei normale prin aderarea la Dumnezeu prin intermediul ritualului – „comportamentul nostru”. Întregul context se referă la îndeplinirea unor ritualuri legate de Şabat, care cu siguranţă este un ritual ciclic. Existenţa unui astfel de text, care nu este o excepţie, arată că orice încercare de a oferi o imagine simplă a perceperii timpului în iudaism în ansamblul său este o reducere considerabilă, care poate duce la distorsionarea unei religii complexe. La urma urmei, în iudaism şi la Cordovero însuşi există şi viziuni despre timpul liniar, legat de mântuire[79]. Prin urmare, interesant în acest citat nu este simpla percepţie fenomenologică a evreilor antici şi, în consecinţă, a iudaismului, juxtapusă celei diferite, arhaice, ci mai degrabă combinaţia între ceea ce Eliade ar numi elemente arhaice şi elementele istorice[80].

Provocarea în descrierea religiilor constă, după părerea mea, în posibilitatea de a discerne diversitatea lor şi coexistenţa unor concepte variate care tratează acelaşi subiect, în a nu reduce un tip complex de religie la un singur punct de vedere fundamental, cu mici variante. Distincţia netă între viziunea evreiască uniliniară despre istorie şi cea arhaică ciclică e departe de a fi atât de curată, nu numai dintr-o lungă serie de surse evreieşti disponibile, ci şi pornind de la o lectură atentă a materialului pe care Eliade însuşi l-a invocat în acest context[81].

Permiteţi-mi să subliniez posibilul impact pe care punctul de vedere al lui Eliade despre iudaism şi istorie l-a avut asupra opiniei lui Yosef Yerushalmi în aceste privinţe. Eliade scria: „Se

poate spune pe drept cuvânt că evreii au fost primii care au descoperit semnificaţia istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepţie, aşa cum trebuie să ne aşteptăm, a fost reluată şi amplificată de creştinism”[82]. Or, Yerushalmi a formulat într-o manieră destul de similară contribuţia evreilor la istorie: „Dacă Herodot a fost părintele istoriei, părinţii sensului în istorie au fost evreii”[83]. Dar, în pofida similitudinilor între cei doi autori cu privire la „sensul istoriei” şi evrei, există totuşi o diferenţă semnificativă: după Yerushalmi, istorie există şi printre greci, nu doar printre evrei. Aceştia din urmă au adăugat ceea ce probabil lipseşte la greci: sensul. Înţeleasă astfel, istoria în iudaismul antic este o hierofanie, dar importanţa ei fusese descoperită deja de greci, aşa cum tot ei au descoperit ştiinţa, şi ambele au avut impact asupra dezvoltării Occidentului mult mai mult decât tradiţia iudeo-creştină, aşa cum vrea Eliade să ne facă să credem. Încă o dată, Eliade a ales mai degrabă neglijent dintre diversele tipuri de dovezi care erau uşor disponibile, pentru a-şi demonstra teoria şi pentru a crea iudaismul antitetic.

Asta nu înseamnă că Eliade nu era gata să recunoască, în anumite cazuri, posibilităţile deschise de iudaism în conservarea culturii sale, în cursul vicisitudinii istoriei, prin creativitate culturală, invocând abordarea lui Rabbi Yohanan ben Zakkai[84]. Accentul este pus totuşi pe succesul evreilor în transmiterea valorilor lor, nu pe aspectele creative ale iudaismului rabinic, aşa cum este de fapt cazul.

Ieşirea din timp în hasidism

Ca parte a viziunii sale despre un univers fluid, Eliade susţine că este posibilă evadarea din timpul profan în experienţe resimţite ca fiind atemporale, producând astfel o ruptură a timpului omogen[85]. Este un argument major în reconstrucţia sa a religiozităţii arhaice, care ar fi fost distrusă, spune el, de invazia unei abordări a timpului ca istoric şi liniar, bazată pe surse iudaice consolidate în creştinism. Cu toate acestea, experienţe ale transcenderii timpului există în numeroase relatări mistice care au fost articulate în religiile monoteiste istorice. Prezenţa lor substanţială problematizează distincţia operată de Eliade între religiile arhaice şi cele istorice. Permiteţi-mi să citez doar un singur exemplu de acest fel, dintre multe altele, din scrierile unui important lider hasidic din secolul al XVIII-lea, R. Dov Be’er din Meserici (1700-1772), cunoscut ca Marele Maghid. Se povesteşte că ar fi spus:

> Ilie este viu pentru totdeauna, în ciuda faptului că este compus din patru elemente şi că acestea sunt [cufundate] în temporalitate, deşi rădăcina lor este în unitate[86]. Iar când extrage unitatea din ele, ele cresc şi devin superioare temporalităţii şi ajung la simpla unitate. Şi [astfel] el poate

trăi pentru totdeauna [...] Iar când cineva vrea să meargă la o distanţă de cinci sute de ani[87], el trebuie să meargă foarte mult. Dar în vis poate parcurge cei cinci sute de ani într-o clipă, deoarece acestea sunt mai presus de temporalitate, iar bucuria pe care o trăieşte acolo, în acea clipă unică, este mai presus de temporalitate, n-o poate trăi în această lume, pentru că este [cufundat] în timp, iar acum timpul a fost obliterat [*Batel mi-metzi'ut*], căci timpul face parte din creaţie şi nu poate primi ceea ce este superior timpului[88].

Sintagma evreiască pentru „superior timpului”, *le-ma'alah me-ha-zeman*, indicând un fel de experienţă umană, nu un strat metafizic, apare de sute de ori în literatura hasidică, deşi se pot detecta şi unele surse prehasidice pentru ea. Această ascensiune la un nivel superior timpului este echivalentul mersului sau revenirii sufletului la sursă, deci transcenderii creaţiei, care este determinată de timp.

Imersiunea occidentală în timp şi istorie a constituit, pentru Eliade, unul dintre obiectele criticii lumii desacralizate, iar transcenderea timpului a fost considerată înalta realizare caracteristică omului arhaic. Maestrul hasidic combină cele două momente, al transcenderii şi al întoarcerii, într-o manieră foarte explicită. Acesta nu este un fragment excepţional şi aş putea cita sute în acest sens[89]. Totuşi, unul dintre ele ne atrage atenţia în contextul opiniilor lui Eliade: într-o altă culegere a Marelui Maghid există o învăţătură care afirmă că

ar trebui ca cineva să gândească despre sine că nu este nimic, să-şi nege cu totul propria persoană, iar în rugăciunile sale să gândească doar la *Shekhinah*, iar atunci va ajunge mai presus de timp, adică în Lumea Gândirii[90], unde totul este egal, viaţă şi moarte, mare şi pământ [...] ca să ajungă în lumea în care totul este egal [...] şi, ajungând mai presus de temporalitate, uniunea să fie absolută[91].

Aici, ascensiunea mai presus de timp şi temporalitate este legată de o anumită formă de *coincidentia oppositorum*, pe de o parte, iar pe de altă parte, de o anumită formă de totalitate, menţionată ca „uniune absolută”. În acest caz, nu interpretarea unui savant este proiectată asupra unui text, ci mai degrabă fraze explicite.

Hasidismul s-a dovedit a fi una dintre cele mai active puteri din istoria iudaismului începând din 1780, iar viziunile hasidice au pătruns în unele părţi din provinciile din nordul României Mari. Hasidismul nu era pentru Eliade o sectă îndepărtată, nici în timp, nici în spaţiu. El a înflorit de fapt, chiar în timpul vieţii sale şi în imediata vecinătate a unor locuri bine cunoscute de Eliade, şi anume în Carpaţi şi în alte trei noi teritorii româneşti: Transilvania, Bucovina şi Maramureş.

Iudaismul ca „alteritate semnificativă”

pentru Eliade

Maniera în care Eliade şi-a prezentat teoria despre timp şi istorie în iudaism, în scurta sa discuţie despre iudaism, este destul de fragmentară şi într-o foarte mare măsură nereprezentativă. El abia dacă sugerează dezvoltări majore, variante, divergenţe între diferitele viziuni sau similitudini între ceea ce el alege să-şi reprezinte ca abordare arhaică a timpului şi misticismul iudaic. Această abordare fragmentară şi selectivă are legătură cu o supoziţie metodologică de bază în ceea ce priveşte structura compactă a iudaismului, opusă viziunii compacte a arhaicului. Este o simplă neînţelegere, aşa cum poate fi percepută în modul în care Eliade prezintă atitudinea „profeţilor" faţă de sacrificiile sângeroase, în special în *Isaia* 1.11-17, ca şi cum ar constitui o respingere totală a acestui ritual al Templului[92], în timp ce acolo se spune, de fapt, că numai sacrificiul sau alte ritualuri nu sunt suficiente decât atunci când sunt însoţite de o intenţie corectă. Abordarea unui singur profet este generalizată pentru toţi profeţii şi, implicit, pentru iudaismul biblic, iar apoi pentru iudaism în general. Eliade ignoră total faptul că o întreagă ramură a rabinismului se ocupă cu detaliile sacrificiilor sau că circulaţia energiei, ca una dintre explicaţiile sacrificiilor biblice, există în nenumărate discuţii din Cabală, ca parte a unui fenomen mai larg, pe care eu îl numesc teurgie[93]. Deşi diferă de alte forme de sacrificii cunoscute în Orientul Mijlociu, ca jertfele umane, de exemplu, Biblia ebraică nu se opune altor forme de sacrificiu. Totuşi, citind înţelegerea cosmică a religiei *à la Eliade*, este uşor de imaginat iudaismul în ansamblul său ca situându-se la polul opus viziunii arhaice a circulaţiei energiei sau religiei locative[94]. Deşi nu este clar ce scop(uri) au sacrificiile din Biblie – spre deosebire de feluritele raţionamente oferite de formele mai târzii ale iudaismului –, ele au fost eradicate nu din principiu, ci din cauza unor circumstanţe istorico-politice, şi anume distrugerea celui de-al Doilea Templu; iar ceea ce Eliade prezintă ca evreiesc este de fapt o opoziţie paulină la validitatea poruncilor ce colorează modul în care el îi înfăţişează pe vechii israeliţi.

Scoţând în evidenţă doar un singur aspect al unui fenomen complex şi ignorând sau neglijând multe altele, Eliade construieşte polarităţi rigide şi presupune că ar fi avut loc o dezvoltare istorică a religiei fără o legătură prea mare cu faptele. El reiterează acest tip de reprezentare, fără a încerca să-şi actualizeze propria înţelegere a iudaismului ca o religie în evoluţie, care s-a îmbogăţit de-a lungul secolelor, şi ignorând acele aspecte ale iudaismului viu care i-ar fi putut afecta analizele.

Este o abordare foarte selectivă, pe care o atribui nu atât unei propensiuni antiiudaice, adică unei respingeri a polului opus al religiei sale preferate, ci mai degrabă renunţării foarte timpurii a lui Eliade de a ţine pasul cu această religie. Iudaismul a rămas antitetic faţă de soarta religiei pe care a făurit-o şi a diseminat-o. În pofida faptului că Eliade putea avea foarte uşor acces la numeroase studii ale lui Gershom Scholem, care erau publicate împreună cu propriile sale studii în

diversele tomuri ale anuarului societăţii Eranos, *Eranos Jahrbuch* (după cum vom vedea în capitolul următor), pentru el iudaismul a rămas practic acelaşi cu cel despre care îşi imagina că ar fi fost al Bibliei ebraice, cel puţin implicit, din punct de vedere fenomenologic, întocmai cum ţăranul român era înţeles ca o fiinţă anistorică, perpetuând o formă de spiritualitate din Antichitatea străveche până în prezent, aşa cum vom vedea în capitolul 8[95].

Eliade a adoptat abordarea formulată de Nae Ionescu, care vorbea despre existenţa unor esenţe religioase „imuabile”[96], care constituie o distincţie clară, de exemplu, chiar între creştinismul ortodox românesc şi cel rusesc sau între catolicism şi ortodoxie, ca să nu mai vorbim despre iudaism şi creştinism, despre care vom discuta în capitolul 6. Acestea sunt exemple a ceea ce Sorin Antohi numea „ontologii etnice”, ale căror surse se regăsesc în romantismul german din secolul al XIX-lea[97]. Neinteresat de istorie, aşa cum era Eliade din punct de vedere intelectual, el presupunea că nici fenomenele religioase analizate de el nu s-au schimbat în istorie. De fapt, Eliade a construit prea mult pornind de la un material insuficient şi destul de greu de înţeles, ignorând în acelaşi timp materialul religios care există din abundenţă şi care i-ar fi permis un tip diferit de istorie a religiei, chiar utilizând propriile sale distincţii.

Cu alte cuvinte, la fel cum, în anii 1930, evreii şi iudaismul obsedau segmente semnificative ale elitelor româneşti[98], politic, religios şi cultural, după cum vom vedea în detaliu în capitolele 6 şi 7, şi fenomenologia religiei a lui Eliade a căpătat formă în funcţie de ceea ce el îşi imagina a fi iudaismul. Viziunea sau stereotipul său despre evreii români contemporani a contribuit substanţial la maniera în care el a înţeles iudaismul antic, iar el a interpretat istoria religiei ca o luptă între mentalitatea arhaică anistoric-cosmică, de fapt românească, aşa cum vom vedea mai detaliat în capitolul 8, şi tradiţia iudeo-creştină de orientare istorică, cu avatarurile ei moderne.

Note

1. *Jurnalul portughez*, I, p. 138.

2. Vezi, *e.g.*, *ibidem*, I, pp. 283-284, de la începutul anului 1945. Pentru evoluţia textului din *Mitul eternei reîntoarceri*, vezi Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the *Terror of History*”, în Gligor, *Mircea Eliade*, pp. 35-65; Bordaş, „Time, History and Soteriology”, pp. 41-51; şi Ginzburg, „Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy”. Pentru o recenzie a cărţii făcută de un savant în studii iudaice, vezi R.J.Z. Werblowsjy, în *Journal of Jewish Studies*, VI (1955), pp. 175-177.

3. Vezi cartea sa *Mircea Eliade*, p. 228; idem, *Studii româneşti*, I, p. 339. Pentru sursele antebelice ale scăpării din istorie a lui Eliade, vezi şi Balázs Trencsényi, *The Politics of „National Character”: A Study in Interwar East European Thought* (Londra – New York, 2011), pp. 1-2.

4. *Solilocvii*, pp. 77-78. Despre opoziţia netă între „iudaic” şi indian, ca două abordări reificate, vezi şi Robert C. Zaehner, *At Sundry Times: An Essay on the Comparison of Religions* (Londra, 1958), pp. 14-16, 171-173.

5. *Solilocvii*, p. 60.

6. *History of Religious Ideas*, III, p. 82 [p. 78 – n.tr.].

7. Se referă la al Doilea Război Mondial.

8. *Nuvele inedite*, p. 200. Vezi şi fragmentul din *Jurnalul portughez*, I, p. 235, citat în capitolul anterior.

9. *Jurnalul portughez*, I, pp. 221, 223, 228.

10. Vezi Allen, *Myth and Religion*, pp. 305, 328, n. 27, 28.

11. Vezi critica lui Raffaele Pettazzoni la scăparea lui Eliade din istorie, ca fiind legată de sursele indiene şi de vicisitudinile personale, în Spineto, *Eliade-Pettazzoni*, p. 70, şi Olender, *Race sans histoire*, p. 172.

12. Vezi Eliade, *50 de conferinţe*, pp. 248-252.

13. *Ibidem*, pp. 263-267.

14. (Paris, 1935) – republicată în *Drumul spre centru*, pp. 184-197.

15. *Revista Fundaţiilor Regale*, IV, 3, 1937, Bucureşti, pp. 657-661. Citatul este de la p. 661.

16. Geuthner, Paris, 1937.

17. Publicat iniţial în *Revista Fundaţiilor Regale*, IV (noiembrie 1937), pp. 421-426, şi republicat în *Drumul spre centru*, pp. 225-231. Vezi şi cartea sa *The Myth of the Eternal Return*, p. 108, n. 5 [p. 133, n. 5 – n.tr.].

18. *Drumul spre centru*, p. 228.

19. Se referă probabil la zeiţa Anat, menţionată în papirusurile de la Elefantina.

20. *Drumul spre centru*, p. 229. Subliniat în original.

21. *Ibidem*. Pentru contextul acestei fraze, vezi imediat mai jos.

22. *Ibidem*, p. 231.

23. Este destul de interesant faptul că, în acelaşi an 1937, Nae Ionescu a publicat un eseu intitulat „Naţionalism şi ortodoxie”, unde menţionează că „o naţiune, ca realitate istorică, este consecinţa păcatului originar, prin care a început istoria, prin intermediul căruia noi am căzut în istorie”. *Suferinţa rasei albe*, p. 255. Este interesant că naţiunea este concepută ca un tip

inferior de existenţă.

24. *Drumul spre centru*, p. 229.

25. Vezi *ibidem*, p. 228.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, p. 229. Sublinierile în original.

28. *Ibidem*, p. 230. Sublinierile în original.

29. Subliniat în original. Vezi şi mai jos în acest fragment ocurenţa „ţăranilor”.

30. *Ibidem*, p. 229.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, p. 230. Pentru mai multe detalii despre orgii, vezi *infra*, „Observaţii finale”.

33. Pentru această chestiune, vezi mai jos şi în capitolul 8.

34. *Drumul spre centru*, p. 229.

35. La p. 230 a acestui eseu, Eliade utilizează această sintagmă („rupere de nivel”) într-o manieră pozitivă, pentru a descrie revelaţia lui Dumnezeu. Vezi şi comentariul său la *Meşterul Manole*, pp. 103-104.

36. *Drumul spre centru*, p. 231.

37. Vezi şi Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 4, 74.

38. Vezi monumentala sa operă ebraică *Toledot ha-’Emunah ha-Yisraelit* (Ierusalim – Tel Aviv, 1960), în şase volume.

39. *Drumul spre centru*, pp. 495-496, 500-503, 505-507.

40. Acesta este un ziar de dreapta, iar articolele publicate aici constituie cele mai antievreieşti texte ale lui Eliade, despre care mai târziu a afirmat că nu reprezintă propria sa opinie, ci mai degrabă răspunsuri la întrebări care îi erau puse.

41. Sebastian, *Jurnal*, p. 114.

42. Pentru mai multe detalii despre ţărani, vezi *supra* şi *infra* în acest capitol, precum şi în capitolul 8.

43. Eliade, *Autobiography*, p. 204 [p. 208 – n.tr.]: în originalul în limba franceză sună puţin diferit. Vezi Mircea Eliade, *Mémoires I, 1907-1937* (Paris, 1980), p. 288. Vezi şi *ibidem*, pp. 202-204 [pp. 206-208 – n.tr.]. Vezi şi *infra*, capitolul 8.

44. „Între cultură şi alfabet”, republicat în *Meşterul Manole*, p. 201.

45. Vezi „Cultura”, *Meşterul Manole*, pp. 198-199, şi „Între cultură şi alfabet”, *ibidem*, p. 202. Presupun că apariţia acestui epitet are legătură cu Georges Dumézil, care a publicat în 1929 un eseu despre centauri la Geuthner din Paris, editor care îi trimitea lui Eliade cărţile despre orientalism spre a le recenza.

46. „Cultura”, *Meşterul Manole*, p. 199. Despre organicitate, vezi *infra*, capitolul 8.

47. „Realităţi româneşti”, *Meşterul Manole*, pp. 272-273.

48. *Profetism românesc*, II, p. 84.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*, pp. 85-86. Despre acest fragment, vezi şi Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 122; Oişteanu, *Inventing the Jew*, p. 16 [*Imaginea evreului*, p. 30 – n.tr.]; şi Mutti, *Les plumes de l'Archange*, pp. 84-85. Eliade nu-şi mai aminteşte ce a scris el însuşi despre românii care l-au expulzat pe Gaster şi generoasa sa moştenire lăsată Academiei Române: cea mai importantă colecţie de cultură românească. Vezi acest articol republicat în Eliade, *Meşterul Manole*, pp. 306-307.

51. Pentru Eliade care face în mod constant să i se prăbuşească o distincţie majoră, vezi Smith, *To Take Place*, pp. 15-16.

52. Pentru românism, vezi Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 903-912. Pentru mai multe detalii despre aceste teme, vezi *infra*, capitolele 7-8.

53. *The Myth of the Eternal Return*, p. 108, n. 5 [p. 133, n. 5 – n.tr.].

54. *Ibidem*. Vezi şi *Aspects du mythe*, p. 209; şi Dubuisson, *Mitologii*, p. 206.

55. *The Myth of the Eternal Return*, pp. 103-104. Pentru violenţa profeţilor, vezi Dubuisson, *Mitologii*, p. 292, n. 83, 95.

56. *The Myth of the Eternal Return*, p. 107.

57. Vezi *ibidem, passim*. Problema este nu atât repetarea aceloraşi idei şi a bibliografiei, cât lipsa actualizării şi a regândirii, care sunt atât de evidente în aceste cazuri.

58. *The Myth of the Eternal Return*, p. 105. Vezi şi cartea sa *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 141-143, 149-150.

59. Vezi, *e.g.*, Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p. 95; idem, *Images and Symbols*, pp. 168-170; idem, *History of Religious Ideas*, I, pp. 355-356.

60. Vezi, *e.g.*, Vulcănescu, *Mitologie română*, pp. 19-20. Vreau să subliniez că o structură

interesantă a viziunii lui Eliade din *Mitul eternei reîntoarceri*, care este mult mai puţin dihotomică, a fost propusă de Ionesco, *Present Past*, p. 140. Pentru o conexiune între anti-istorism şi anti-iudaism, vezi Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism”, pp. 68-69.

61. Pentru viziunea ciclică a istoriei din Biblie, vezi G.W. Trompf, *The Idea of Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Renaissance* (Berkeley, 1979), pp. 138-139, 156 *sqq*.; John Briggs Curtis, „A Suggested Interpretation of the Biblical Philosophy of History”, *Hebrew Union College Annual*, XXXIV (1963), pp. 117-123, în care autorul, în pofida punctului său de vedere interesant, exagerează încercând să accentueze în mod excesiv concepţia ciclică despre istorie, marginalizând conceptul liniar. Vezi şi Yerushalmi, *Zakhor*, pp. 120-121, n. 7. Pentru natura circulară a sărbătorilor evreieşti în contextul naraţiunii eliadeşti, vezi Moshe Greenberg, *On the Bible and Judaism* (Tel Aviv, 1984), pp. 161-167 (în ebraică); şi Benjamin Uffenheimer, „Myth and Reality in Ancient Israel”, în S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization* (Albany, 1986), pp. 152-156.

62. Yerushalmi, *Zakhor*, pp. 6-7, 52. Vezi şi p. 92, unde respinge în mod explicit o viziune esenţialistă a iudaismului.

63. *Ibidem*, pp. 86, 98.

64. Pentru o estimare generală a motivelor emergenţei unor scrieri istorice evreieşti în secolul al XVI-lea, vezi Reuven Bonfil, „The Historian’s Perception of the Jews in the Italian Renaissance”, *Revue des études juives*, 143 (1984), pp. 59-82; idem, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography”, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, ed. David Ruderman (New York, 1992), pp. 219-250.

65. Arnaldo Momigliano, „Persian Historiography, Greek Historiography, and Jewish Historiography”, *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley, 1990), p. 23; şi observaţiile lui Robert Chazan din „The Timebound and the Timeless: Medieval Jewish Narration of Events”, *History & Memory*, 6, 1 (1994), pp. 31-32.

66. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 19-20.

67. Vezi *Major Trends*, p. 20, într-un fragment care va fi citat în capitolul următor.

68. Pentru diferite moduri de a înţelege timpul în diverse forme de iudaism, vezi: Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme* (Paris, 2001) şi *La Clepsydre II. Temps de Jérusalem, temps de Babylone* (Paris, 2004). Vezi studiul meu „Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism”, în Gerald Blidstein (ed.), *Sabbath: Idea, History, Reality*, (Beer Sheva, 2004), pp. 57-93; şi idem, „Some Concepts of Time”.

69. Vezi Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp. 104, 117; idem, *The Sacred and the Profane*, pp. 110-111.

70. *Cf.*, *e.g.*, Midraşul *Ecclesiastes Rabba* 12:10.

71. Vezi Idel, „Some Concepts of Time”, pp. 168-169; şi idem, *Messianic Mystics*, pp. 159-160.

72. Acesta este cazul *Cărţii Bahir* şi a Cabalei lui Nahmanide.

73. Vezi *The Myth of the Eternal Return*, p. 89, n. 59.

74. *Ibidem*, p. 127.

75. Termenul ebraic este *Hanhagah*.

76. *Gilgulei zemanenu*. Este un joc de cuvinte referitor la termenul *galgalei*, sfere, care va apărea imediat mai jos.

77. Remarcaţi referinţa astrală explicită: lumea celestă serveşte ca hartă vizibilă, care permite cuiva să citească, simbolic, pandantul său invizibil.

78. *Sefer Tefillah le-Moshe* (Premislany, 1892), f. 190a, discutată şi în Idel, „Some Concepts of Time”, pp. 162-165.

79. Vezi Bracha Sack, *The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero* (Beer Sheva, 1995), pp. 267-278 (în ebraică).

80. Vezi Smith, *Map is Not Territory*, pp. 104-128, unde există o descriere a iudaismului deopotrivă localizat şi utopic.

81. *Patterns in Comparative Religion*, p. 402.

82. *The Myth of the Eternal Return*, p. 104.

83. *Zakhor*, p. 8.

84. Vezi „*Memoriile* lui Mircea Eliade”, p. 211. El se referă la aceasta într-o formulare diferită dintr-o conferinţă despre exil, pe care a ţinut-o la Paris în 1948. Vezi Mezdrea, *Nae Ionescu şi discipolii săi*, p. 56.

85. Vezi, *e.g.*, *The Myth of the Eternal Return*, pp. 79, 150; idem, *Images and Symbols*, pp. 22, 57, 60 [pp. 27, 70-71, 83 – n.tr.]; idem, *The Sacred and the Profane*, p. 109, n. 15; Olson, *The Theology and Philosophy*, pp. 150-152. Vezi interesantele reflecţii ale lui Eliade asupra anamnezei platonice şi a omului arhaic din *Aspects du mythe*, pp. 147-155. Vezi *Phaidon*, 75e; *Phaidros*, 249b-250b; şi *Menon*, 81cd. Despre reverberaţia anamnezei platonice în neoplatonism şi apoi în Evul Mediu, vezi Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Platonism of Iamblichus* (University Park, 1995), pp. 24, 164, 175, 194, 201. Judecând după o examinare atentă a cărţilor lui Mary Carruthers despre memorie, anamneza nu era o viziune larg răspândită în Evul Mediu latin. Ascensiunea sau revenirea la sursă prin anamneză se găseşte în mai multe

surse cabalistice odată cu începutul secolului al XIV-lea. Vezi, deocamdată, M. Idel, „Remembering and Forgetting as Redemption and Exile in Early Hasidism”, în Michael C. Frank, Gabriele Rippl (eds.), *Arbeit am Gedächtnis. Für Aleida Assmann* (München, 2007), pp. 111-129.

86. În principiu, un termen pentru divinitate.

87. Unitatea de măsură rabinică standard folosită pentru descrierea unor fiinţe gigantice.

88. *Sefer ‘Or ha-’Emmet* (retipărit, Benei Beraq, 1967), f. 7d.

89. Vezi, *e.g.*, culegerea de predici ale Marelui Maghid: *Maggid Devarav le-Ya’aqov*, ed. R. Shatz-Uffenheimer, ed. a II-a (Ierusalim, 1990), pp. 116, 123, 149, 234.

90. Un nivel celest al realităţii, identic cu *sefirah Hokhmah* şi cu celesta *hyle*.

91. *Maggid Devarav le-Ya’aqov*, p. 186.

92. *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 141-142. Vezi şi *The Sacred and the Profane*, p. 103.

93. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 173-199; idem, „From Structure to Performance: On the Divine Body and Human Action in the Kabbalah”, *Mishqafayim*, 32 (1998), pp. 3-6 (în ebraică); idem, *Absorbing Perfections*, pp. 3, 13, 31, 60, 67, 73-74 etc.; idem, *Ascensions on High*, pp. 7, 11, 16-18, 68, 114-115, 120-121 etc.; idem, *Enchanted Chains*, pp. 33-34, 47; precum şi Charles Mopsik, *Les Grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu* (Lagrasse, 1993); Yair Lorberbaum, *Image of God, Halakhah and Aggada* (Tel Aviv, 2004) (în ebraică); Jonathan Garb, *Manifestations of Power in Jewish Mysticism* (Ierusalim, 2005) (în ebraică); Elliot Wolfson, „Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in *Sefer ha-Rimmon*”, *Approaches to Judaism in Medieval Times*, III (1988), pp. 41-80. *Cf.* înţelegerea sacrului ca fiind creat de ritual, care include sacrificiul, în Smith, *To Take Place*, pp. 104-105.

94. Vezi şi discuţia lui despre sacrificarea lui Isaac, pe care Eliade o prezintă ca şi cum ar fi o abolire a jertfei, când de fapt sacrificiul în sine nu era respins, ci înlocuit cu un alt sacrificiu, al unui animal. *Cf. The Myth of the Eternal Return*, pp. 100-111.

95. Deşi Eliade scrie în „Cosmic Religion”, p. 98, opusul, şi anume că iudaismul nu era fosilizat, graţie Cabalei, întrebarea este: era el fosilizat înainte de apariţia Cabalei la sfârşitul secolului al XII-lea?

96. *Prelegeri de filosofia religiei*, pp. 30, 209. Pentru natura statică a abordării lui Ionescu, vezi Dancă, *Definitio sacri*, p. 64, n. 96. Imuabilitatea naţiunii a fost acceptată şi de discipolul lui Ionescu Mircea Vulcănescu şi a avut un impact asupra prefeţei lui Ionescu la romanul lui Sebastian, despre care vom vorbi *infra*, în capitolul 6.

97. Sorin Antohi, „Romania and the Balkans: From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology”,

Tr@nsit online (*Europäische Revue*), 21 (2002).

98. Vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 75: „Evreul ca termen antitetic".

Capitolul 5

Eliade şi Cabala

Cabala în Bucureştiul interbelic

Un studiu al principalelor analize ale perspectivei religioase a lui Eliade cu greu ar putea distinge posibilitatea ca tânărul Eliade să fi avut vreo cunoştinţă de Cabală, şi cu atât mai puţin ca aceasta să fi putut avea vreun impact formativ asupra gândirii sale. De fapt, în decizia însăşi de a aborda acest subiect s-ar putea vedea uşor mai degrabă amprenta specializării profesionale a autorului acestor rânduri decât vreo semnificaţie a subiectului în sine pentru Eliade. La urma urmei, care poate fi semnificaţia conţinutului acestei doctrine ezoterice pentru un naţionalist român sau un credincios creştin ortodox ori un păgân, aşa cum el însuşi s-a definit în diverse locuri, înfloritor în Bucureştiul frivol interbelic? Nici memoriile sale din Portugalia, Paris sau Chicago nu menţionează vreun interes susţinut pentru această tradiţie. Deşi în volumul al III-lea din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* există câteva paragrafe despre Cabală, acesta este un stadiu destul de avansat al activităţii sale şi total dependent de istoriografia şi fenomenologia articulate în cărţile lui Gershom Scholem: adică nu sunt decât repetiţii derivate din ceea ce oricare cititor inteligent poate găsi în studiile publicate de maestrul acestui domeniu. De altfel, teoria potrivit căreia faptul că a petrecut luni de zile în compania lui Scholem la conferinţele Eranos din Ascona, ascultându-i prelegerile şi citind studiile acestuia şi ale altora, publicate în mai multe volume din *Eranos Jahrbuch* timp de aproape două decenii, i-ar fi împărtăşit lui Eliade o anumită familiaritate cu Cabala este neplauzibilă, având în vedere aproape totala absenţă a referirilor la conferinţele lui Scholem. De fapt, puţinele referinţe din discuţiile lui Eliade despre Cabală, existente numai în scrierile de la sfârşitul carierei sale, au fost citate de Steven Wasserstrom, singurul savant care s-a ocupat de Eliade utilizând acelaşi cadru de gândire ca pentru Scholem, iar ele sunt mai degrabă insuficiente[1]. În cazul multor altor studii ale lui Eliade din a doua etapă a activităţii sale, această doctrină nu a fost menţionată deloc. Prin urmare, se pare că doctrina Cabalei a fost un subiect atât de neînsemnat printre miile de discuţii tratând despre atât de multe alte forme de religiozitate, încât nu ne-ar ajuta cu nimic să-i înţelegem opiniile.

Totuşi, după părerea mea, aceasta este o înţelegere absolut superficială a gândirii lui Eliade şi a fundalului ei. Ceea ce pare să fi fost un moment sigur din viaţa sa pentru a dobândi o anumită formă de cunoaştere, întâlnirile Eranos, abia dacă permite măcar o asociere secundară. Dar la o analiză mai aprofundată a primelor sale scrieri, majoritatea în limba română, tabloul se schimbă în mod semnificativ. *Prima facie* este o situaţie paradoxală: în Bucureştiul interbelic, într-o perioadă relativ seculară a vieţii sale în unul dintre cele mai frivole oraşe din Europa, un erudit care a aderat, pentru ani importanţi şi formativi, la ideologia antisemită a Gărzii de Fier cu greu poate fi considerat un candidat plauzibil la lectura materialului cabalistic[2]. Şi totuşi, există dovezi explicite că mai multe persoane din anturajul nemijlocit al lui Eliade din România aveau cunoştinţă de Cabală: Nae Ionescu, în conferinţele sale publice; unul dintre prietenii din liceu ai lui Eliade, Marcel/Mihail Avramescu; un bun prieten, mai în vârstă decât Eliade, Vasile Voiculescu, în studiile sale din tinereţe; şi poate chiar Eugène Ionesco, în perioada sa din România[3].

După cum se ştie, în primele decenii ale secolului XX, România a fost influenţată tot mai mult de cultura franceză. Intelectuali români studiau în Franţa, inclusiv figuri importante din cercul lui Eliade. În generaţia dinaintea lui Eliade a fost cazul lui Alexandru Bogdan-Piteşti (decedat în 1922), un personaj de avangardă, foarte pitoresc şi controversat, care a fost asociat cu ezoteristul Joséphin Péladan, pe care l-a adus la Bucureşti pentru câteva conferinţe. Acesta din urmă a fost, împreună cu Gérard Encausse, cunoscut mai bine ca Papus, fondatorul ordinului mason cabalistic al Rozicrucienilor din Paris, la sfârşitul secolului al XIX-lea. Cel puţin un caz remarcabil este evident, cel al lui Benjamin Fondane, care era familiarizat cu Cabala încă din România, după cum o demonstrează seria de articole despre istoria Cabalei publicate într-un ziar românesc în 1919[4]. Toate acestea se întâmplau pe când Eliade era în şcoala generală şi în liceu. Acest flux de vizite a creat un puternic schimb cultural între Franţa şi Bucureşti – în ambele direcţii –, care a avut o influenţă absolut semnificativă asupra lui Eliade şi a generaţiei sale. Cabala a ajuns în vogă în Franţa datorită cărţilor lui Adolphe Franck, Eliphas Lévi, Papus, Jean de Pauly şi Paul Vulliaud, care, cel mai probabil, şi-au croit drum în unele straturi ale elitei româneşti[5], după cum am aflat din mărturiile orale ale unor persoane care mai trăiesc şi astăzi despre ceea ce ştiu cu privire la lectura părinţilor lor, iar această lectură nu se limita la evrei. După părerea mea, este posibil să arătăm că Eliade era unul dintre cei care citeau cărţi despre Cabală în traducere, cam prin 1923-1925, şi că a fost influenţat de conţinutul lor. Era cât se poate de conştient, iar uneori critic în privinţa acestui import de teosofie din Franţa[6].

Mica noastră divagaţie, care ar putea uşor deveni subiectul unei cărţi care să pornească în întregime de la aceasta, arată că interesul lui Eliade nu era un caz excepţional în peisajul cultural al Bucureştiului epocii sale, deşi precocitatea unui astfel de interes ar trebui subliniată ca insolită. Mai arată, în plus, că n-ar trebui să presupunem că atitudinile politice şi chiar cele religioase descurajează realmente anumiţi intelectuali să încerce să afle câte ceva despre Cabală. Ceea ce este

şi mai pertinent în cazul tânărului Eliade, a cărui atitudine faţă de evrei avea o mult mai mică tentă de antisemitism decât a multora dintre contemporanii săi.

Tânărul Eliade şi Cabala

Dar să revenim la acele locuri din scrierile sale în care Eliade se referă la Cabală. În ultimii ani de liceu, profesorul său de latină, Nicodim sau Nedelea Locusteanu, un renumit clasicist, l-a încurajat să studieze limbile antice. El îi recomandase tânărului elev să înceapă cu ebraica, iar Eliade indică faptul că încercase, realmente serios, s-o facă[7]. Există cel puţin o pagină de exerciţii de scriere ebraică făcute de Eliade, care ar trebui datată curând după ianuarie 1922[8]. Iar contextul recomandării profesorului era legat de posibilitatea de a studia Cabala: „Locusteanu mă asigurase că sunt texte cabalistice de o considerabilă importanţă”[9]. Eliade mărturiseşte că citise efectiv acele cărţi cabalistice în „traducere”, dar că nu le găsise interesante[10]. O atare preocupare timpurie cu Cabala este menţionată şi de unul dintre cunoscuţii săi, Barbu Brezianu[11]. Nu vreau să contrazic ceea ce a spus Eliade cu privire la atitudinea sa faţă de textele Cabalei la decenii după ce le citise în traducere, dar exact în aceeaşi perioadă, în 1925, adică la sfârşitul clasei a opta de liceu, Eliade a fost implicat într-o mică disensiune cu un coleg evreu, pe nume Solomon Israelovici, care era foarte sceptic cu privire la valoarea misticismului sau ezoterismului ca sursă fiabilă pentru cunoaşterea ştiinţifică[12]. În răspunsul său, Eliade afişează o largă cunoaştere a unei varietăţi de surse tratând magia şi parapsihologia, dar în ceea ce ne priveşte este pertinent să subliniem doar că Eliade i-a răspuns colegului făcând referire la un fragment din *Zohar*, despre care crede că este un text foarte vechi şi care conţine teoria heliocentrică a lui Copernic. Voi reda aici ceea ce poate fi prima referire la Cabală, şi una cât se poate de pozitivă, din propriile scrieri ale lui Eliade:

> Iar în cartea magică[13] ebraică *Zohar*, secţia *Vaiyikra*, se găseşte descoperirea lui Copernic anticipată numai cu vreo douăsprezece secole. Iată ce scrie în *Zohar*: „Şi în cartea lui Rabbi Hamnuna Bătrânul e pe larg explicat că întreg pământul locuit se învârteşte în rond ca un cerc...”[14]. Şi se ştie că *Zohar* e de origine asiriană, moştenită de la sumero-akkadieni, numără patruzeci de secole înainte de Isus Cristos[15].

Acest fragment este scris într-un ton destul de grav, de un adolescent foarte curios, care pare a fi convins de valabilitatea ştiinţifică a unei anumite cosmologii existente în principala carte a

Cabalei, căreia îi accepta vechimea. De fapt, presupusa consonanţă între *Zohar*, asirieni şi sumero-akkadieni îl aduce pe tânărul Eliade în pragul ezoterismului occidental, care presupune corectitudinea unor tradiţii din cea mai îndepărtată Antichitate, poate sub influenţa ezoterismului lui Locusteanu sau a cărţilor pe care acesta le dădea elevilor săi. Astfel, în pofida reticenţei sale de mai târziu în privinţa Cabalei, aşa cum a formulat-o în *Memoriile* sale, putem discerne existenţa cel puţin a unui caz important potrivit căruia Cabala poate să contribuie cu o informaţie destul de semnificativă.

Care au fost acele cărţi despre Cabală citite în „traducere" este dificil să aflăm din *Memoriile* lui Eliade, dar putem deduce foarte plauzibil din unele discuţii ulterioare din viaţa sa, pe care le-am analizat în capitolul 2. Însă permiteţi-mi să sondez o evoluţie mai generală care a inspirat, poate, lectura sa a unor cărţi despre Cabală în „traducere". Cu acest termen Eliade nu se referă, după părerea mea, la cărţi despre Cabală traduse în română, deoarece, din câte ştiu, nu exista niciuna, ci la traduceri în limba franceză.

Într-o contradicţie netă cu aprecierea de mai sus, că nu a găsit nimic care să-l intereseze în Cabală, el scria în altă parte că lectura celor două tomuri voluminoase ale lui Paul Vulliaud, *La Kabbalah Juive*, i-a marcat puternic adolescenţa[16]. Este destul de interesant că un anumit dr. King, care şi-a demonstrat puterile miraculoase într-o şedinţă care a avut loc în 1922 la liceul lui Eliade, a scris o broşură astrologică intitulată „Cabala indiană"[17].

Într-un text care prezintă demonstraţia lui King, scris pe când avea 18 ani, Eliade se referă şi la o serie de ocultişti, unii dintre ei legaţi de Cabală, ca Eliphas Lévi şi Madame Blavatsky[18]. Un an mai târziu, a publicat un scurt studiu despre Cântarea Cântărilor, un fel de *Urzelle* a eseului pe care l-a publicat mai târziu în 1938 şi pe care l-am discutat în capitolul 2, unde se referă deja succint la două cărţi despre Cabală ale lui Paul Vulliaud[19].

În 1925, într-un text important despre Giovanni Papini, unul dintre cei mai importanţi eroi ai săi, Eliade afirmă că „nimeni nu ne opreşte să credem că practicile Cabalei de inversarea literelor cuvintelor nu e aplicată pe o scară întinsă şi în scrierile alchimice. Aceasta cu atât mai mult cu cât există texte care recomandă elevilor «să pătrundă în adevăratul înţeles al lucrărilor sacre»"[20]. În 1928, Eliade menţionează de două ori Cabala în discuţii despre magia numelor, împreună cu alte forme de misticism[21]. Nota bene: natura magică a Cabalei în ochii lui Eliade este compatibilă cu înclinaţia magică din prima sa fază.

În 1927, Eliade spune că „teozofia iluminismului se apropie de Cabală, îndeosebi asupra viziunii cosmice şi corespondenţelor dintre Om şi Univers"[22]. Această chestiune a corespondenţei este puternic legată de viziunea magică despre univers adoptată de Eliade, aşa cum s-a văzut în Introducere. În 1928, el menţionează puterea magică a lucrărilor în Biblie şi Cabală, împreună cu apariţia unei astfel de abordări în numeroase alte tradiţii[23].

Mult mai importantă este teza de licenţă a lui Eliade, prezentată în acelaşi an, intitulată *Contribuţii la filosofia Renaşterii*, unde menţionează de mai multe ori Cabala[24], inclusiv cu referire la o carte în limba italiană de Umberto Cassuto, despre evreii din Florenţa renascentistă, unde Cabala este menţionată de mai multe ori[25]. El prezintă, de asemenea, gândirea filosofului evreu din secolul al XVI-lea Iehuda Abravanel – alias Leon Evreul –, pe care-l consideră un mistic aflat sub influenţa a ceea ce el numeşte gândirea alexandrină[26]. Nicio cunoaştere intimă a gândirii cabalistice nu este afişată în aceste scurte referinţe, deşi Eliade susţine că numărul evreilor învăţaţi din Florenţa era impresionant[27] şi că el nu va insista asupra „evreilor cabalişti care au contribuit cu nu puţin la crearea atmosferei de tenebros misticism şi fantastic sincretism a Renaşterii"[28]. Este destul de interesant că, urmându-l pe James Frazer, Eliade pretinde şi el, într-o manieră care prefigurează faimoasa teză a lui Frances A. Yates, că tehnologia premodernă se naşte din magia Renaşterii, într-un context unde este menţionată şi Cabala[29]. Ceea ce Eliade admira într-un mod cu totul special era sinteza de filosofie ocultă a lui Giovanni Pico della Mirandola[30]. Eliade citează *De auditu Kabbalistico*, un fals tratat foarte răspândit, compus în Renaştere şi atribuit lui Raymundus Lullus, ca şi cum ar fi fost o carte autentică a gânditorului catalan[31]. Interesant este faptul că viziunea generală despre Renaştere a lui Eliade este influenţată de accentul pus de Nae Ionescu pe antropocentrismul perioadei[32]. La fel ca în scrierile sale târzii, în primele texte ale lui Eliade termenul „cabală" este utilizat fără conotaţiile sale negative de intrigă sau maşinaţie, legate în special de francmasonerie, aşa cum le regăsim în multe surse europene şi în literatura română antisemită[33]. În 1937, el se referă la o viziune a cabalistului R. Bahya ben Asher, care tratează principiul existenţei unor polarităţi sexuale în diferitele domenii ale realităţii[34].

În general, s-ar cuveni să subliniem că Eliade avea o înclinaţie mai favorabilă către Cabală decât faţă de celelalte forme de iudaism în marea lor majoritate[35]. Acest studiu arată că Eliade era familiarizat cu Cabala creştină, aşa cum pretindea Wasserstrom, în vreme ce Natale Spineto nega lucrul ăsta[36].

Cabala ca religie „cosmică"

Mai mult decât să reflecte o nouă inovaţie teologică, Eliade a subliniat o nouă relaţie cu natura. De aceea a inventat o nouă sintagmă, „creştinismul cosmic". Într-o anumită măsură, Eliade continuă o tendinţă existentă în ezoterismul occidental al secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Cosmicitatea viziunii sale despre sacru şi apelul la o cosmicizare a vieţii religioase sunt caracteristice terminologiei lui Eliade şi modului său de gândire, prin care a înţeles o varietate de fenomene

religioase, inclusiv Cabala. În 1965, o culegere de cinci studii ale lui Scholem a fost publicată în traducere engleză de Schocken Books din New York. Patru din cele cinci fuseseră prezentate iniţial ca prelegeri la conferinţele Eranos din Ascona. Eliade a scris un comentariu intitulat „Cosmic Religion", tipărit la New York în revista conservatoare evreiască *Commentary*, în 1966. În timpul lecturii cărţii, în vara anului 1965, el a făcut următoarele comentarii în jurnalul său:

> Scriu recenzia cărţii lui Scholem asupra Cabalei. Ca de obicei, când sunt grăbit, enunţ, fără să le dezvolt, un mare număr de idei şi de remarci. Va trebui să revin într-o zi asupra acestei teme: în Cabala avem de-a face cu o *nouă* şi *reală* creaţie a geniului religios iudaic, datorită nevoii de a recupera o parte din „religiozitatea cosmică", înăbuşită şi persecutată atât de profeţi, cât şi de rigoriştii talmudici posteriori[37].

Să comparăm concepţia inerentă acestei probleme cu o caracterizare a ritualului rabinic din cartea lui Scholem: „Ce anume separa în iudaismul rabinic Legea de mit? Răspunsul este clar: disocierea Legii de evenimentele cosmice"[38]. Or, tocmai această disociere a rabinismului de viaţa cosmică – spre deosebire de Cabală – l-a ajutat pe Eliade în lectura sa cosmică a Cabalei. De fapt, lectura sa atentă a cărţii lui Scholem a resuscitat punctul său de vedere asupra Cabalei ca „viziuni cosmice", aşa cum îl formulase foarte devreme în viaţa sa, în acel text din 1927 intitulat *Itinerariu spiritual*, menţionat mai sus. Adăugarea talmudiştilor rigorişti la vechile elite evreieşti represive are o mare legătură cu teoria lui Scholem despre represiunea miturilor în gândirea rabinică, exprimată în maniera cea mai puternică în această carte a lui Scholem[39]. Violenţa vechilor elite evreieşti menţionată în 1937, aşa cum am discutat-o în capitolul 4, fusese într-adevăr eliminată aici, dar elitele evreieşti sunt încă descrise ca persecutori ce sufocă adevărata religie naturală. Însă, târziu în istoria lor, evreii care au inventat şi au acceptat Cabala au revenit la „normalitate". Reabilitarea medievală a elementelor reprimate, susţine Eliade, a restaurat cosmicitatea uitată şi părăsită[40]. În cele din urmă, evreii au revenit la numitorul comun. De fapt, citind cartea lui Scholem, Eliade a reacţionat pozitiv la Cabală pentru că „ar fi interesant de comparat «creştinismul cosmic», adică credinţele populaţiilor rurale din sud-estul european şi mediteraneean, cu aceste creaţii religioase iudaice medievale şi postmedievale"[41].

Prin urmare, nu specificitatea Cabalei sau structura sa teosofică complexă i-a atras atenţia lui Eliade, ci dimpotrivă, presupusa ei conformitate cu religia cosmică omniprezentă, pe care el susţinea că o descoperise. Aceste declaraţii fac parte dintr-un efort nu de a înţelege fenomenul, ci de a insera încă un fenomen religios în schema generală a religiozităţii cosmice, care-i alimentează retorica. Descrierea Cabalei ca net distinctă de rabinism este reiterată mai târziu în recenzia pe care a publicat-o în *Commentary*, precum şi în al treilea volum din *Istoria credinţelor şi ideilor*

religioase[42]; la fel ca Johannes Reuchlin, Nae Ionescu şi, într-o oarecare măsură, chiar Scholem, Eliade privea Cabala ca pe o religie distinctă de iudaismul rabinic.

Totuşi, această înţelegere cosmică a Cabalei nu este deloc documentată, în discuţiile lui Eliade, de referiri la materiale cabalistice specifice care să-i sprijine afirmaţiile. Ceea ce el îi atribuie lui Scholem, adică interpretarea Cabalei în ansamblul ei ca o religie cosmică, este un gen destul de problematic de exegeză, dacă înţelegem termenul în modul în care-l înţelegea Eliade. Conform punctului său de vedere, religia cosmică este legată de o viaţă în natură, care urmează schimbările şi ciclurile ei, adică un tip rural de religiozitate, un tip esenţialmente analfabet de societate, trăind într-o lume care e mai degrabă panteistă. Cabala, în toate formele pe care le cunosc, nu are nicio legătură cu o astfel de viziune. Căci ea este un fenomen religios extrem de educat, un punct de vedere pe care Eliade l-ar fi putut spicui cu uşurinţă citind cu atenţie cel mai important şi, desigur, cel mai lung eseu din cartea pe care a recenzat-o, „Semnificaţia Torei în misticismul evreiesc"[43]. În alte cazuri, Scholem vorbeşte într-adevăr despre cicluri cosmice, despre ceea ce cabaliştii numesc unităţi ciclice de mii de ani, despre care am discutat în capitolul anterior. Însă aceste unităţi sunt mult mai legate de cele şapte sau opt puteri divine, *sefirot*, fiecare dintre ele concepute ca prezidând câte unul dintre cicluri[44]. Astfel, aspectele naturale ale acelor cabalişti – relativ puţini – care le-au adoptat trăiau un tip de viaţă care era departe de conceptul de religie cosmică al lui Eliade.

Un fragment scurt, dar revelator referitor la studiile lui Scholem se află într-o prelegere ţinută de Eliade în 1974 şi republicată în cartea sa despre ocultism. Referindu-se la doctrinele ezoterice şi cercetările contemporane, el menţionează „splendidele monografii ale lui Gershom Scholem despre Cabală, gnosticismul iudaic şi sistemele mistice. Erudiţia şi intuiţia lui Scholem au revelat o lume de semnificaţii foarte coerente şi profunde în texte care fuseseră în general respinse fiindcă aparţineau magiei şi superstiţiilor"[45].

Utilizarea cuvintelor „magie" şi „superstiţie" s-ar cuveni să fie înţeleasă în termenii sensului dat de Eliade acestor cuvinte, şi anume acela că ele conţin o anumită formă de informaţie validă din trecut, ascunsă de schimbările din mentalitatea umană, în modul despre care am discutat în Introducere şi în capitolul 3. Încă o dată, Cabala era judecată prin prisma categoriilor existente în aparatul intelectual al lui Eliade. Faptul că ar fi existat cu adevărat un „univers de semnificaţie foarte profundă şi coerentă[46] în texte", pe care să-l putem suspecta a fi foarte aproape de alte religiozităţi cosmice, este, după părerea mea, o supoziţie greu de susţinut de modul în care înţeleg eu Cabala, ca un complex de şcoli variate, care diferă substanţial unele de altele, coerenţa nefiind o caracteristică a acestor corpusuri vaste. Dacă ar fi citit cu atenţie influenta carte a lui Scholem *Major Trends*, ar fi putut extrapola totuşi că „tendinţele cosmice şi escatologice în speculaţia cabalistică [...] sunt, în ultimă instanţă, mai degrabă modalităţi de a evada din istorie decât instrumente de înţelegere istorică; cu alte cuvinte, ele nu ne ajută să evaluăm sensul intrinsec al

istoriei”[47].

Desigur, ca în numeroase alte ocazii, Eliade judecă tipuri complexe de fenomene religioase numai pe baza literaturii secundare, adoptând opinii care nu întotdeauna au ajuns o chestiune de consens ştiinţific. E un lucru făcut în grabă, după cum mărturiseşte în fragmentul citat mai sus, iar concluziile sale mai elaborate sunt amânate pentru o ocazie ulterioară, care în multe cazuri nu s-a mai realizat niciodată. Opera lui Eliade constă, în vasta ei majoritate, în interpretarea dată de el interpretărilor altor cercetători, o lectură a unei literaturi de cele mai multe ori secundare. Această lectură este ghidată de presupuneri esenţialiste, extrem de selective. Credinţa sa într-o anumită formă de universalism primordial, care cuprinde toate religiile arhaice, era crucială. Ea este, în acelaşi timp, adevărata alternativă la religiile ulterioare decăzute ale omului modern, ca o formă modernă de *prisca theologia* sau o *philosophia perennis*, aşa cum vom vedea mai jos. Starea paradiziacă în care primul cuplu trăia în siguranţă alături de umbra celor doi copaci în beatitudinea naturii a fost întreruptă de un păcat, care a fost cauza căderii, iar această nostalgie a paradisului este recurentă în maniera lui Eliade de a aborda religia.

Eliade a fost influenţat cu siguranţă de modul în care Scholem i-a descris pe rabini ca „rigorişti” în cartea recenzată de Eliade:

> Hipertrofie a ritualului, care a devenit atotcuprinzător [...] neînsoţit de nicio acţiune magică. Riturile de comemorare nu produc niciun efect [...] iar ceea ce evocă, fără nici cel mai mic gest de incantaţie, este memoria, comunitatea generaţiilor şi identificarea evlaviosului cu experienţa generaţiei fondatoare care a primit Revelaţia. Ritualul iudaismului rabinic nu face să se întâmple nimic şi nu transformă nimic [...] este ceva ciudat de sobru şi sec în aceste ritualuri de comemorare, cu care evreul îşi recheamă în minte unica sa identitate istorică[48].

Atât Eliade, cât şi Scholem au fost figuri de marcă în studiul modern al religiei. Însă ariile lor de cercetare au fost foarte diferite. Eliade, un admirator al religiozităţii indiene şi al mentalităţii arhaice, şi-a concentrat studiile ştiinţifice asupra laturii mitice a religiei în general, în timp ce aspectele mistice au fost tratate numai rareori şi tangenţial. Scholem şi-a concentrat studiile ştiinţifice în jurul misticii iudaismului, iar problema mitului în sine, oricât de importantă, a fost totuşi numai un aspect secundar în descrierea misticismului evreiesc, orientată predominant istoric. Deşi a utilizat frecvent acest termen în scrierile sale, Scholem nu a încercat să construiască o teorie independentă a mitului sau o tipologie a gândirii mitice evreieşti. El pornea de la premisa că fiecare dintre noi a înţeles care este natura fenomenului mitic, în special cine este familiarizat cu filosofia germană romantică, aşa cum o înţelegea Schelling.

Prima dată când Scholem a abordat direct şi minuţios problema mitului, a făcut-o ca urmare a unei invitaţii la Ascona, unde tema aleasă era Mitul. Când s-a ocupat de mit în eseul său despre

„Cabală şi mit”, problema ritualurilor mitice nu a fost abordată; aceasta s-a întâmplat abia mai târziu, în 1950. Se pare că aceasta a fost prima dată când Scholem a introdus distincţia între ritualul rabinic, pe de o parte, şi viziunea mitică sau cabalistică despre ritual, pe de altă parte. Introducerea criteriului unor elemente orgiastice în definirea ritualului mitic real este ciudată şi de prisos în acest context specific de tradiţie evreiască. Este rezonabil să sugerăm că Scholem a încercat să adopte categorii propuse de Eliade, pentru a formula mai bine diferenţa dintre cele două versiuni de iudaism. Din motive proprii, Eliade a adoptat puncte de vedere legate de religiile antice indiene şi balcanice.

Atitudinea vădit negativă faţă de rabinism este evidentă în special în articolul lui Scholem citit la Ascona, şi nu atât de mult în discuţiile anterioare sau chiar de mai târziu ale acestor probleme. Acesta este motivul pentru care se pare că el a adoptat criteriul lui Eliade pentru religia „autentică”, în scopul de a-l aplica la cabalism sau pentru a defini rabinismul într-un mod negativ. Măsura în care atitudinea reticentă a lui Eliade faţă de tradiţia iudeo-creştină a influenţat modul în care Scholem a prezentat rabinismul – prezentare care, desigur, are şi multe alte surse – este o chestiune psihologică pe care nu o pot aborda aici. Totuşi, pare a fi demn de remarcat că cei doi savanţi s-au revoltat – într-adevăr, separat – împotriva versiunii comune a religiilor în care s-au născut. Dacă pentru Eliade creştinismul adevărat, spre deosebire de ceea ce a observat el în Occident, este o religie cosmică ce poate fi regăsită în generaţia sa în India, se pare că pentru Scholem „inima iudaismului”, aşa cum a descris el din când în când Cabala, este profund structurată de gnosticism. În ambele cazuri, încercarea de a revoluţiona înţelegerea religiilor în general şi înţelegerea unor anumite religii în special a fost motivată de o alienare iniţială de forma religiilor acestor savanţi, aşa cum au întâlnit-o ca religie a lor instituţionalizată. Eliade a fost fascinat de religiile arhaice ţărăneşti din Balcani mult mai mult decât de creştinismul ortodox oficial. Religiozitatea ţărănească amintea, după părerea lui, de religia cosmică şi mitică indiană. Pe de altă parte, Scholem a fost atras de elementele anarhice de extracţie gnostică, ce ar fi servit drept izvor principal din care religia rabinică „seacă” s-a adăpat pentru a deveni o religiozitate fertilă. Deşi aceşti cercetători considerau despre sine că au exprimat în opera lor ştiinţifică geniul religios al religiilor şi culturilor lor specifice, ei au importat concepţii din afară pentru a elucida esenţa respectivelor religii.

O anumită revoltă sau un anumit antagonism faţă de tipul modern de religiozitate a motivat abordarea iconoclastă a ambilor cercetători. Deşi universitari, aceşti doi savanţi erau nu doar interesaţi de analiza trecutului, dar aveau şi un fel de program implicit al consecinţelor activităţii lor ştiinţifice pentru viitor: Eliade era preocupat de ceea ce el considera a fi universaliile religiei arhaice, aşa cum ies ele la suprafaţă în zeci de religii; însă principalul său interes a fost, constant, religiozitatea arhaică mitică. Scholem şi-a îndreptat eforturile numai asupra descrierii unui tip de misticism constituit în cea mai mare parte din şcoli evreieşti medievale şi postmedievale, repetând

iarăşi şi iarăşi substratul gnostic, adică mitic, al evoluţiilor ulterioare. Se pare că ambianţa de la Ascona, deopotrivă din cauza problemelor discutate acolo şi a preocupărilor spirituale ale participanţilor, a contribuit într-un fel la decizia lui Scholem de a discuta problema mitului şi a ritualului mitic într-o manieră fenomenologică. Încercarea de a reevalua arhaicul, în scopul de a-i restaura omului modern sufletul „pierdut", a fost un aspect implicit şi totodată o parte integrantă pe ordinea de zi a întâlnirilor grupului de la Ascona; Eliade a integrat-o în eforturile sale, Scholem mult mai puţin. Abordarea revizionistă a celor doi cercetători a fost, chiar în comparaţie cu majoritatea celorlalţi participanţi, mai radicală. Deşi cei doi nu pot fi definiţi ca urmaşi ai lui Jung în sensul strict al cuvântului, activitatea lor s-a încadrat pe orbita programului lui Jung, care fixează ca sarcină esenţială a abordărilor moderne nevoia de a reevalua rolul iraţionalului.

Eliade şi sintezele „universaliste"

Oricât de insuficiente şi succinte sunt aceste referinţe, ele sunt importante pentru modul în care Eliade şi-a conceput mai târziu întreprinderea intelectuală. În recenzia la cartea lui Gershom Scholem, el scria: „Pico della Mirandola a fost nu numai un mare învăţat, dar şi un bun şi sincer creştin; el ştia cu siguranţă ce căuta învăţând ebraica şi încercând să descifreze şi să stăpânească *Magia et Cabbala*"[49]. Din păcate, Eliade a decis să nu intre în prea multe amănunte cu privire la ceea ce ştia Pico atunci când studia ebraica şi Cabala. În 1964, el a scris în mod similar despre „aspiraţia omului Renaşterii către o «revelaţie primordială» care să poată include nu numai pe Moise şi *Cabala*, ci şi pe Platon şi, mai ales, misterioasele religii ale Egiptului şi Persiei antice [...] aspiraţia către o religie universalistă, transistorică, «mitică»"[50]. Mai mult decât atât, într-un interviu din 1978, istoricul religiilor a articulat din nou entuziasmul său la ideea de Cabală creştină: „De asemenea, mă pasiona faptul că Pico cunoştea această tradiţie ermetică [din textele traduse de Ficino] şi a învăţat ebraica, nu numai pentru a înţelege mai bine Vechiul Testament, dar mai ales pentru a înţelege Cabala"[51]. În fine, în ultimul interviu pe care l-a acordat, cu doar câteva luni înainte de moartea sa în 1986, Eliade a reiterat această viziune nostalgică a trecutului său: „Am vrut să adaug ceva la înţelegerea culturii occidentale, să fac ceea ce a făcut [Giovanni] Pico della Mirandola în Renaştere, când a învăţat ebraica şi a studiat Cabala [...] şi m-am gândit că această coborâre ar putea merge chiar mai adânc, să nu se oprească la Cabală şi Zarathustra"[52].

Dar să revin la gândirea lui Pico, văzută ca sursă pentru Eliade. În *Tezele* sale, Pico scria: „Nulla est scientia, que nos magis certificet de diuinitate Cristi, quam magia et cabala"[1*53]. După părerea mea, Eliade interpretează intenţiile primului cabalist creştin într-o manieră destul de

părtinitoare. Pico nu era preocupat de o revelaţie sau religie universală, ci de consolidarea şi validitatea creştinismului, demonstrând că principiile creştine fuseseră avansate deja de figuri precreştine, în care includea, după părerea sa, şi Cabala. Intenţia lui nu era aceea de a transcende limitările specifice impuse de mesajele creştine, ci de a arăta că mesajul creştin este prefigurat în texte anterioare, aşa cum teologii creştini şi-au imaginat că este prefigurat în Biblia ebraică. Pico a fost, după părerea mea, un caz special de gânditor misionar, care opera cu noi instrumente puse la dispoziţia sa de noi corpusuri devenite disponibile prin traducerile lui Ficino şi Flavius Mithridates[54].

Intenţia lui Pico este aceea de a demonstra că cele două tipuri de doctrine, magia şi Cabala, nu sunt doar în acord cu creştinismul, ci sunt chiar cea mai bună cale de a dovedi divinitatea lui Cristos. Astfel, relaţia dintre cele două ştiinţe este semnificativă numai în măsura în care ele sunt în acord cu principiul creştin[55]. Corespondenţa dintre cele două tipuri de ştiinţă este lipsită de sens în sine, dacă nu demonstrează pretenţia teologilor creştini. Dacă interpretarea mea este corectă, atunci Pico nu a intenţionat să le conjuge pe cele două, ci mai degrabă să le subjuge pe ambele creştinismului. Cu alte cuvinte, în loc de concordanţa orizontală între două forme de tradiţii recent introduse în Florenţa, ar fi mai corect să înţelegem că teza lui Pico permite două forme verticale de corespondenţe: între creştinism şi Cabală, pe de o parte, şi între creştinism şi magie, pe de altă parte. Ceea ce contează este nu atât consonanţa dintre Cabală şi magie, cât confirmarea lor independentă a creştinismului. Pentru a-mi întări afirmaţia, permiteţi-mi să citez un fragment din *Heptaplus* de Pico:

> Dar pentru că ceea ce spun evreii este nou pentru latini, nu putea fi uşor înţeles de poporul latin, decât în felul în care am explicat eu o mare parte sau chiar totalitatea vechilor învăţături ale dogmelor ebraice, ca eclozate dintr-un ou geamăn, cum se spune. Decisesem să amân această explicaţie, până când, altundeva, scrisesem foarte detaliat despre dogmele ebraice şi făcusem cunoscute contemporanilor mei aceste idei, arătând cât de mult concordă ele cu înţelepciunea egipteană, cât de mult cu filosofia platoniciană, şi cât de mult cu adevărul catolic. Şi tocmai de aceea, dacă găsesc că evreii sunt de acord cu noi în vreo privinţă, le voi ordona să se ţină de tradiţiile antice ale părinţilor lor; dar dacă găsesc un loc în care ei nu sunt de acord cu noi, atunci, înrolat în legiuni catolice, voi porni atacul contra lor. În fine, orice voi găsi străin de adevărul evanghelic, voi respinge după puterile mele, în timp ce orice principiu care este sacru şi adevărat, socotind că are un posesor greşit, îl voi transfera din sinagogă la noi, israeliţii legitimi[56].

Presupun că dogmele evreilor antici, care sunt noi pentru „latini”, sunt viziunile cabalistice,

care-l preocupaseră pe Pico şi în alte scrieri, compuse mai devreme în scurta sa carieră, la care chiar face aluzie. Din acest fragment aflăm că, potrivit lui Pico, Cabala are afinităţi cu o mulţime variată de corpusuri literare speculative. Acest punct de vedere, care posedă de fapt o anumită substanţă istorică, poate să implice faptul că, pentru Pico, această doctrină avea un spectru de concepte mult mai cuprinzător decât altele, deşi această idee nu este rostită în mod explicit. Contrar punctului de vedere prezentat în teza lui Pico menţionată mai sus, nu magia este invocată drept conformă acestor dogme, ci mai degrabă platonismul, tradiţia egipteană şi creştinismul. Iată de ce v-aş pune mai degrabă în gardă faţă de prezentarea asocierii Cabalei cu magia ca principală inovaţie a lui Pico, şi v-aş recomanda să priviţi această asociere ca una dintre multe altele, căreia n-ar trebui să i se acorde un loc special în economia generală a gândirii lui Pico. Faptul că ea a fost exagerată mai târziu are mai mult de-a face cu problema receptării şi ar trebui tratat în cadrul şi domeniul problemelor legate de o teorie a receptării. Evident în fragmentul din *Heptaplus* este motivul interesului particular al lui Pico pentru Cabală: ea poate confirma creştinismul, iar în acest caz evreii contemporani ar trebui chemaţi să adere la vederile vechilor lor maeştri, adică să gândească sau să se comporte într-un mod mai adecvat la creştinism. Totuşi, în cazul în care Cabala nu este de acord cu creştinismul, Pico declară că o va ataca. Chiar şi în a treia alternativă, şi anume ce-ar face în cazul în care Cabala ar păstra ceva sacru care nu există în creştinism, punctul său de vedere este că acel ceva ar trebui luat cu forţa şi transferat în creştinism. Cabala evreiască este, cel puţin implicit, uzurparea de către creştini a veritabilei lor moşteniri: a faptului că ei sunt adevăraţii israeliţi. Iată deci cele trei tipuri de relaţii cu Cabala: critică, dacă ea nu corespunde creştinismului; exploatare ca instrument misionar, dacă este de acord cu creştinismul; şi deposedare, dacă se află în posesia vreunui lucru de preţ care lipseşte din creştinism. Astfel, întocmai ca în teza citată mai sus, principalul criteriu în aprecierea unui corpus speculativ este corespondenţa sa nu cu alte tipuri de tradiţii, ci cu teologia creştină.

Permiteţi-mi să abordez acum o altă teză, care va lămuri aspectul misionar al întreprinderii intelectuale a lui Pico. În a cincea teză cabalistică el declară:

> Orice cabalist evreu este constrâns, conform principiilor înţelepciunii Cabalei şi preceptelor ei [*dicta*], să cunoască inevitabil Trinitatea şi fiecare dintre persoanele ei divine: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, adică tocmai ceea ce declară credinţa catolică a creştinilor, nici mai mult, nici mai puţin, şi fără nicio modificare[57].

În consecinţă, Cabala este concepută drept cel mai bun instrument pentru a-i convinge pe evrei de corectitudinea teologiei creştine. Tonul intransigent al fragmentului este destul de explicit. Niciun fel de dialog cu Cabala; nicio schimbare de aşteptat în creştinism. Însă Eliade a operat cu un

alt tip de creştinism şi cu o altă ipoteză metodologică, aceea că există o diferenţă fundamentală între Apus şi Răsărit, ceea ce însemna că Apusul ar trebui să înveţe ceva nou dintr-un dialog cu Răsăritul. În pofida identificării sale implicite cu Pico, cineva care a studiat limba ebraică în scopul de a cunoaşte Cabala, la fel cum a încercat să facă el în copilărie, proiectele lor sunt destul de diferite.

De altfel, se pare că perspectiva lui Eliade asupra lui Pico a fost filtrată şi de evoluţiile ulterioare. Aşa cum am văzut mai sus în acest capitol şi în capitolul 2, Eliade era familiarizat cu cartea lui Paul Vulliaud *La Kabbale juive*, care a fost o sursă majoră pentru viziunea sa despre androginie şi integrare. Ar trebui menţionat faptul că această carte a avut impact asupra unui personaj anterior lui, a cărui influenţă asupra lui Eliade a fost considerabilă şi care necesită o mai mare elaborare: René Guénon. Şi, într-adevăr, în romanul său neterminat *Viaţă nouă*, unul dintre personajele principale, Tuliu, care îl reflectă într-o mare măsură pe Eliade însuşi[58], menţionează *La Kabbale juive* care ar fi existat în biblioteca sa, împreună cu cărţile lui Guénon şi Evola[59]. Această prezenţă a cărţii lui Vulliaud în activitatea celor doi reprezentanţi ai ezoterismului se încadrează în receptarea Cabalei în Franţa şi, de asemenea, în România. Într-un fel sau altul, Eliade, ca şi Pico, încearcă să-i disloce pe evrei, priviţi ca „alteritate semnificativă”. Într-un fel, Cabala lui Pico – dar care a înţeles-o greşit, *more Christiano*, fără măcar s-o cunoască – reprezintă aspectul pozitiv al iudaismului antitetic al lui Eliade. Căci pe Eliade îl preocupa mai mult extensia orizontului lui Pico decât contextele specifice ale acestei extensii.

Neglijarea hasidismului

O examinare atentă a operelor lui Eliade dezvăluie o situaţie destul de ciudată: el nu a fost conştient de existenţa celui mai răspândit fenomen religios al iudaismului din România din timpul vieţii sale şi cu câteva generaţii mai înainte: hasidismul. Adepţi ai hasidismului erau prezenţi în teritoriile româneşti cel puţin cu zecile de mii şi putem presupune că Eliade chiar a cunoscut hasidismul, în vizita sa la Cernăuţi, în timpul anilor de şcoală, când se mira de inscripţiile în ebraică şi idiş de pe magazinele din acel oraş[60]. Contemporanul său din Bucureşti, scriitorul Ury Benador, originar din Bucovina, a publicat începând din 1934 romane şi nuvele în limba română, în care nu o dată menţionează hasidismul Sadigura şi pe liderii săi, pe baza câtorva intuiţii foarte interesante. Celălalt contemporan al său, Eugène Ionesco, a făcut un efort pentru a citi poveştile hasidice în versiunea lui Martin Buber[61]. Totuşi, Eliade nu menţionează niciodată hasidismul în scrierile sale, cu excepţia citării unei poveşti hasidice a lui Buber, pe care o citise într-o carte de Heinrich

Zimmer despre India[62]. În măsura în care am putut verifica, el nu se referă niciodată direct la conţinutul cărţilor lui Martin Buber, care au popularizat conceptele din hasidism şi au fost disponibile în limbi europene[63], dintre care unele i-au fost cunoscute lui Fondane/Fundoianu, care a scris despre ele într-o revistă românească[64]. Dar Eliade nu se referă nici la capitolul despre hasidism din *Major Trends in Jewish Mysticism* de Gershom Scholem decât foarte târziu, către sfârşitul vieţii sale, în 1985, şi nici la opiniile lui Joseph Weiss, un eminent specialist în hasidism, care a conferenţiat împreună cu Eliade la întâlnirea Eranos din 1963.

Mai precis, mă întreb dacă Eliade cunoştea hasidismul ca fenomen larg răspândit şi în câteva provincii din nordul României, inclusiv în câteva locuri din Carpaţi, ca o mişcare de primenire mistică, de revrăjire a lumii naturale[65], prin răspândirea unor forme şi moduri de gândire panteiste care sacralizau şi comportamentul uman, *inter alia* actul mâncării şi actul sexual, într-o manieră ce amintea de mentalitatea arhaică a lui Eliade[66]. Ar fi putut trasa atunci o paralelă interesantă între ceea ce el considera a fi cea mai importantă experienţă religioasă, transcenderea timpului aşa cum o înţelegea el, şi discuţiile hasidice despre atingerea experienţei de a fi „mai presus de timp", aşa cum le-am văzut în capitolul anterior.

De altfel, în unul dintre cele mai importante documente de la începutul hasidismului există o descriere a fondatorului hasidismului care escaladează un stâlp într-o manieră mai degrabă şamanică, iar şamanismul a fost descoperit în Carpaţi[67]. Sunt convins că Eliade, a cărui contribuţie la studiul şamanismului a fost excepţională[68], ar fi salutat o astfel de abordare comparatistă, dar este fascinant să vedem ignoranţa sa cu privire la ceea ce se întâmpla în rândurile unor evrei care trăiau în Carpaţi. Căci ceea ce rata astfel nu era doar conştientizarea încă unei forme specifice de iudaism care înflorea în România contemporană lui, ci un fenomen spiritual pe care l-a descris ca existent în timpuri străvechi, o abordare paradigmatică mai aproape de ceea ce el numea religie arhaică. Nu ştiu dacă ţăranii români reprezintă într-adevăr un tip apropiat de ceea ce Eliade îşi imagina a fi creştinismul cosmic constituit, ţinând cont de lipsa documentaţiei pertinente. Însă despre liderii hasidici, dintre care unii acţionau şi ca făcători de minuni în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, există sute de poveşti, iar în acestea, unii dintre lideri, *tzaddiqim*, erau descrişi nu numai ca ieşind din timp (lucru pe care l-am discutat în capitolul anterior), ci şi ca înfăptuind miracole[69]. De fapt, singura religie care poate fi înţeleasă ca manifestare a unora dintre cele mai interesante caracteristici atribuite creştinismului cosmic se poate discerne în sânul unei religii pe care Eliade a văzut-o ca polul său opus fenomenologic. Deşi la sfârşitul vieţii sale şi-a dat seama de conjuncţia dintre magie şi misticism la liderii hasidici (din capitolul despre hasidism al cărţii lui Scholem *Major Trends*), el n-a conştientizat existenţa acestui tip de lider chiar în timpul vieţii sale, în Moldova şi Bucovina, de exemplu, două provincii româneşti, şi nu doar acolo[70].

Deşi a susţinut de atâtea ori necesitatea ca religiile şi culturile occidentale să fie deschise către religiile orientale[71], Eliade a ignorat total ceea ce se întâmpla în apropierea sa în alte tipuri de

comunităţi religioase, care trăiau în provinciile româneşti. N-ar fi fost oare mai edificator să dea mai curând un exemplu concret de promovare a unei înţelegeri mutuale între diversele comunităţi religioase din România, în loc să subscrie la o mişcare xenofobă extremă, cum a fost Garda de Fier? Ca în povestea despre un rabin hasidic din Cracovia, care s-a dus să caute la Praga comoara ascunsă, numai pentru a afla acolo că acea comoară se afla de fapt chiar în propria-i casă – unica povestire hasidică pe care Eliade a rezumat-o, dintr-o sursă secundară menţionată mai sus –, Eliade şi-a căutat şi el inspiraţia la mari distanţe geografice, în India îndepărtată, şi la mari distanţe în timp, în perioada arhaică din Munţii Carpaţi, când putea de fapt să afle ceva despre un iudaism cosmic fiind pur şi simplu deschis la alte comunităţi religioase din vremea lui.

Foarte adesea, cercetătorii care oferă observaţii sau propuneri prea generale şi abstracte nu reuşesc să vadă poate cel mai relevant material aflat în imediata lor proximitate, material care invalidează de fapt – sau cel puţin califică într-un mod spectaculos – teoriile lor cele mai complexe. Generalizările emise de Eliade sunt uneori la fel de simpliste ca acelea formulate de alţii despre Eliade însuşi, iar asupra acestora din urmă ne vom concentra în următoarele capitole.

Note

1. Vezi *Religion after Religion*, pp. 37-43, 47-51.

2. Pentru o primă încercare de studiu al Cabalei în România în general, vezi M. Idel, „Cabala în România – o posibilă introducere”, *Trivium*, IV, 2 (11) (2012), pp. 216-222.

3. Aceste mărturii vor fi discutate într-un studiu separat.

4. Vezi republicarea în Fundoianu, *Iudaism şi elenism*, pp. 96-122.

5. Tolcea, „De la Marcel Avramescu la părintele Mihail Avramescu”, p. 695.

6. Vezi articolul pe care l-a scris în 1928, republicat în Eliade, *Virilitate şi asceză*, p. 50.

7. *Autobiography*, p. 85 [p. 91 – n.tr.]; *Ordeal by Labyrinth*, p. 5; Ricketts, *Romanian Roots*, I, pp. 84-85; Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 45-46; Tolcea, „De la Marcel Avramescu la părintele Mihail Avramescu”, p. 274.

8. *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 647.

9. *Autobiography*, p. 85 [p. 91 – n.tr.]. Iată o dovadă în plus a unei anumite familiarizări cu Cabala la Bucureşti, în unele cercuri româneşti.

10. *Ibidem*.

11. Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, p. 98.

12. Pentru un alt caz de discuţie între ei, când Eliade a fost mult mai pozitiv, vezi Bordaş, „Between the Devil's Waters", pp. 61-62.

13. Sensul magicului este, desigur, pozitiv. Vezi *supra*, în Introducere.

14. Este o redare destul de precisă a fragmentului din *Zohar*, III, f. 10a.

15. „Ştiinţă şi ocultism", publicat în *Vlăstarul*, II, 8-10 (mai 1925), pp. 29-30, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 246. Erorile istorice existente în acest fragment sunt irelevante pentru scopul nostru de aici, care este acela de a arăta că Eliade s-a referit pozitiv la Cabală. Pentru acest eseu în general, vezi şi Tolcea, *Eliade, ezotericul*, p. 108, şi discuţiile noastre din Introducere.

16. Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 41.

17. Bordaş, „Călătoriile adolescentului miop", II.

18. *Cf*. şi discuţia sa despre autorii ocultişti din al său *Occultism*, pp. 49-50.

19. „Cântarea Cântărilor", *Adevărul literar şi artistic*, VII, 24 (octombrie 1926), p. 4, republicat în *Morfologia religiilor*, pp. 54-59.

20. Republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, p. 237.

21. Vezi Eliade, *Virilitate şi asceză*, pp. 196-197.

22. Vezi culegerea sa de scurte articole publicate sub titlul „Itinerariu spiritual", în *Lucrurile de taină*, p. 60.

23. Vezi Eliade, *Virilitate şi asceză*, pp. 196-197.

24. Publicată în *ibidem*, pp. 410-411, 413-414, 417, 426.

25. *Ibidem*, p. 410, n. 45, 413, n. 59.

26. *Ibidem*, pp. 426, 430-432.

27. *Ibidem*, p. 411.

28. *Ibidem*, p. 410.

29. *Ibidem*, p. 411. Vezi cartea ei *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Eliade se referă mai târziu la acest volum în *The Quest*, pp. 38-39.

30. *Virilitate şi asceză*, p. 417. Pentru mai multe detalii, vezi *infra*.

31. *Ibidem*, p. 426.

32. Vezi Dancă, *Definitio sacri*, p. 53.

33. Vezi, *e.g.*, fragmentul citat de Oişteanu, *Inventing the Jew*, p. 320.

34. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, pp. 534-535.

35. Vezi Dubuisson, *Mitologii*, p. 292, n. 88.

36. Vezi „Mircea Eliade and Traditionalism”, pp. 81-83.

37. *No Souvenirs*, p. 266 [p. 540 – n.tr.].

38. *On the Kabbalah*, p. 94.

39. Vezi în special *ibidem*, pp. 98, 121.

40. Vezi, *e.g.*, referirea sa la *Zohar* în *The Forge and the Crucible*, p. 39.

41. *No Souvenirs*, p. 267 [p. 540 – n.tr.]. *Cf*. şi *ibidem*, p. 189.

42. „Cosmic Religion”, p. 96; idem, *History of Religious Ideas*, III, pp. 167, 171.

43. *On the Kabbalah*, pp. 32-86. Vezi şi în alte părţi ale culegerii de studii, *e.g.*, p. 95.

44. Pentru teoria ciclurilor cosmice în Cabală, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 460-474; Idel, *Messianic Mystics*, pp. 115-118; Haviva Pedaya, *Nahmanides: Cyclical Time and Holy Text* (Tel Aviv, 2003) (în ebraică).

45. *Occultism*, pp. 54-55 [p. 74 – n.tr.].

46. Pentru coerenţa în contextul religiei arhaice, vezi Eliade, *Images and Symbols*, p. 176 [p. 218 – n.tr.].

47. *Major Trends*, p. 20.

48. *On the Kabbalah*, pp. 120-121. Pentru caracterul paradoxal al acestui fragment în contextul său, vezi Harold Bloom, „Scholem: Unhistorical or Jewish Gnosticism”, în Harold Bloom (ed.), *Gershom Scholem* (New York – New Haven – Philadelphia, 1987), pp. 212-213.

49. „Cosmic Religion”, p. 98; vezi şi Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 43.

50. *The Quest*, p. 38 [p. 68 – n.tr.].

51. *Ordeal by Labyrinth*, p. 20 [p. 25 – n.tr.].

52. Interviu cu Delia O’Hara, *Chicago*, 35, 6 (iunie 1986), pp. 147-151, 177-180; citat de Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 43.

53. *Conclusiones Magice*, 9, p. 79; *Cf*. şi *Apologia*, *Opera Omnia*, pp. 167-168; Wirszubski, *Pico della Mirandola*, pp. 123-124. Vezi Yates, *Giordano Bruno*, p. 105. Vezi şi Antonella Ansani, „Giovanni Pico della Mirandola’s Language of Magic”, în I. Zinguer (ed.), *L’Hébreu au Temps de la Renaissance* (Leiden, 1992), pp. 89-114.

54. Vezi Wirszubski, *Pico della Mirandola*. Pentru *prisca theologia*, vezi *supra*, capitolul 2.

55. Vezi Yates, *Giordano Bruno*, p. 94.

56. Introducere la partea a III-a, *Heptaplus, or Discourse on the Seven Days of Creation*, trad. de J. Brewer McGawn (New York, 1977), pp. 51-52.

57. *Conclusiones*, p. 83.

58. *Viaţă nouă*, p. 212.

59. *Ibidem*, p. 155. Vezi şi Tolcea, *Eliade, ezoteristul*, pp. 207-208, precum şi descrierea presupusei biblioteci a lui Zerlendi din nuvela sa „Secretul doctorului Honigberger", în *Two Strange Tales*, pp. 75-76.

60. Vezi Bordaş, „Between the Devil's Waters", p. 52.

61. Vezi *infra*, capitolul 7.

62. *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 244-245. Povestea este rezumată de Eliade din Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. Joseph Campbell (Princeton, 1974), pp. 219-221, care a copiat-o din Martin Buber.

63. Îl menţionează în treacăt pe Buber, dar nu hasidismul, în *Aspects du mythe*, p. 121.

64. Fundoianu, *Iudaism şi elenism*, pp. 96-101.

65. Pentru revrăjire în hasidism, vezi Idel, *Hasidism*, pp. 220-221.

66. Vezi *Patterns in Comparative Religion*, p. 32.

67. Pentru începutul hasidismului care afişa unele trăsături şamanice, vezi Idel, *Hasidism*, pp. 214, 218; idem, *Ascensions on High*, pp. 143-166, în special pp. 148-150; şi idem, „Israel Ba'al Shem Tov in the State of Wallachia: Widening the Besht's Cultural Panorama", în Glenn Dynner (ed.), *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe* (Detroit, 2011), pp. 69-103, pentru o comparaţie între un fragment hasidic şi un caz de şamanism în Munţii Carpaţi. *Cf*. Eliade, *Zalmoxis*, pp. 191-203. Este destul de interesant faptul că acest fenomen specific şamanismului din Carpaţi nu este menţionat în monografia extinsă a lui Eliade (anterioară) despre şamanism. Pentru similitudinile dintre numeroasele discuţii hasidice despre transă şi şamanism, vezi Jonathan Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah* (Chicago, 2011).

68. Vezi Leonardo Sacco, „Neo-Sciamenismo & New Age. Il «Contributo» di Mircea Eliade", *Archaeus*, XI-XII (2007/2008), pp. 249-304.

69. Pentru aplicarea categoriei lui Eliade de *axis mundi* în descrierea liderilor hasidici, vezi Arthur Green, „Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism", *JAAJR*, 45 (1977), pp. 327-347.

70. Vezi rezumatul său despre Scholem în *History of Religious Ideas*, III, pp. 178-180. Eliade nu a conştientizat nici fundalul hasidic al picturilor lui Chagall, pe care le-a comentat. Vezi *No Souvenirs*, pp. 187, 218.

71. Vezi, *e.g.*, *Waiting for the Dawn*, pp. 11-12.

1*. „Nu există ştiinţă care să ne asigure mai mult de divinitatea lui Cristos, decât magia şi Cabala" (n.tr.).

Capitolul 6

O „umbră” printre rinoceri

Mihail Sebastian între Ionescu şi Eliade

„Anii noştri de prietenie frăţească – şi pe urmă anii de confuzie, de destrămare, până la ruptură, până la duşmănie, până la uitare.”

Mihail Sebastian[1*]

Curente schimbătoare în România anilor 1930

În prima parte a anilor 1930, când Eliade a devenit unul dintre cei mai proeminenţi intelectuali români tineri, asistăm şi la o ascensiune fără precedent a participării evreilor la cultura română, în special la literatura scrisă în limba română. Unul dintre ei, Mihail Sebastian – pseudonimul lui Iosif Hechter –, era deosebit de apropiat de doi intelectuali prestigioşi din România: Nae Ionescu şi Mircea Eliade. Publicarea, la mijlocul anului 1934, a romanului evreiesc al lui Sebastian *De două mii de ani*, cu o prefaţă foarte controversată a protectorului său Nae Ionescu, a provocat un scandal înverşunat care a constituit o mare surpriză pentru mulţi contemporani. Ionescu i-a influenţat profund pe Eliade[1] şi pe Sebastian, iar prefaţa lui la romanul lui Sebastian a venit ca un şoc, mai întâi pentru Sebastian, apoi pentru o lungă serie de autori. Eliade a fost, aşa cum vom vedea mai jos, unul dintre puţinii care au fost de partea lui Sebastian, cel puţin într-o anumită măsură.

Reacţiile vii ale întregii game de recenzenţi au fost fără precedent în cultura română, atât din punctul de vedere al numărului şi al proeminenţei participanţilor, cât şi din cauza tonului larg negativ şi chiar violent în care au fost formulate aceste reacţii. Deşi romanul descrie momente neplăcute din ambianţa antisemită a Universităţii din Bucureşti de la sfârşitul anilor 1920, acest fapt nu este cu siguranţă principala problemă care a declanşat înverşunata controversă. Cu excepţia unor observaţii importante ale lui Leon Volovici şi Mihai Iovănel[2], detaliile numeroaselor schimburi de

replici şi semnificaţia acestei controverse pentru înţelegerea vectorilor culturali activi în cultura românească n-au atras atenţia cuvenită în mediul ştiinţific. Aş spune că, din cauza rangului important în cultura română al participanţilor la dezbateri şi din cauza amplitudinii ei, corpusul literar al acestei controverse constituie un microcosm de cultură română de la mijlocul anilor 1930, reflectând unii dintre principalii săi vectori, care coexistaseră înainte, pentru puţini ani, şi chiar cooperaseră într-o manieră fertilă, iar apoi s-au separat. Mai exact: deşi această controversă a schimbat destul de puţin pe scena istorică sau socială – în pofida importanţei sale destul de mare în presă –, ea reflectă o mare parte din tensiunile intelectuale şi sociale care erau latente, iar treptat au devenit evidente în perioada acestei controverse.

Principalul motiv pentru explozia controversei este, după părerea mea, faptul că, în acest roman, Sebastian aborda un subiect care a devenit apoi destul de sensibil: problema unei posibile identităţi culturale şi sociale noi, care să implice ataşamentul faţă de cultura română, fără a renunţa totuşi la aderarea la iudaism şi fără a o respinge. Pe parcursul celor cinci ani dinaintea publicării romanului său, Sebastian a avut succes în a-şi asigura o poziţie destul de proeminentă în lumea intelectuală a Bucureştiului, aproape exclusiv masculină, precum şi în inimile unora dintre doamnele proeminente ale oraşului. Ca romancier, critic literar, comentator politic şi participant la viaţa intelectuală a capitalei româneşti (şi abia mai târziu ca talentat dramaturg şi traducător), tânărul Sebastian nu avea egal printre intelectualii evrei, cu atât mai mult cu cât Benjamin Fundoianu părăsise deja România. Acesta este motivul pentru care propunerea sa a unei duble identităţi unite prin cratimă şi respingerea ei dispreţuitoare şi tranşantă de către mentorul său Nae Ionescu au atras atât de mult atenţia.

Factorul religios în prefaţa lui Nae Ionescu

Indubitabil, fără prefaţa antagonistă a lui Nae Ionescu la romanul lui Sebastian, un scandal pe scară largă n-ar fi avut niciodată loc; conţinutul specific al romanului nu ar fi creat, de exemplu, dezbaterile teologice pe care le vom urmări mai jos. Ceea ce a deschis porţile înverşunatei controverse este numai lectura specială făcută de Ionescu acestui roman ca moment inutil de evadare din condiţia evreiască – condiţie damnată pentru totdeauna – şi ca o entitate potenţial deschisă care este realizată în mod diferit de indivizi. Un roman complet secular, cum este indubitabil cel al lui Sebastian, a fost de Ionescu ca pretext pentru formularea unor noi puncte de vedere cu privire la natura evreilor, dintr-o perspectivă religioasă strict creştină. Nu este scopul meu aici să analizez devierea lui Nae Ionescu de la o abordare anterioară relativ mai deschisă,

incluzând prelegerea de la Baraşeum, la Organizaţia Femeilor Evreice din Bucureşti, şi promovarea unor tineri evrei în ziarul său, *Cuvântul*, inclusiv a lui Sebastian, la atitudinea evident antisemită a „Prefeţei” din 1934[3]. Nici nu voi aborda mai jos motivele unei astfel de schimbări. Aşa cum a remarcat Sebastian însuşi în răspunsul la întrebarea de ce publicase o prefaţă antisemită, existaseră câteva critici clare ale antisemitismului românesc în operele publicistice ale lui Ionescu scrise la sfârşitul anilor 1920[4]. În cele ce urmează, mă voi ocupa numai de dimensiunea religioasă a acestei prefeţe – care reprezintă un abuz la adresa conţinutului romanului, de dragul promovării programului religios-naţionalist al lui Ionescu –, pentru ca apoi să acord atenţie câtorva dintre reacţiile la aceasta[5].

Recursul masiv la o abordare dogmatică a iudaismului este un numitor comun al prefeţei lui Ionescu şi al argumentelor discipolilor săi, care pledează pentru el şi unii pentru alţii. Ei atacau problematica romanului – o abordare evreiesc-gidiană – pentru a clarifica sau a dezbate o problemă care nu apare în el. Identitatea cu cratimă a autorului, ca evreu şi român totodată, care este principalul subiect al romanului, a fost radical marginalizată şi substituită în prefaţă de o contradicţie flagrantă între evrei şi creştini. O problemă etică a fost transformată într-una religioasă. În timp ce Sebastian, propunând o nouă identitate, neutraliza de fapt religia din propunerea sa a unei noi identităţi, cei mai mulţi dintre participanţii la dispută identificau puternic creştinismul cu identitatea etnică românească, creând o viziune care împiedică un evreu să fie sau să devină român.

Permiteţi-mi să remarc din capul locului că nici Sebastian, nici Ionescu nu sunt, după părerea mea, scriitori coerenţi atunci când tratează despre natura poporului evreu. Nu este numai o chestiune de dezvoltare a lor de la o poziţie la alta de-a lungul anilor, ci şi de inconstanţă în scrierile produse de ei în una şi aceeaşi perioadă[6]. Însă, fără a ţine cont de tensiunile interioare dintre respectivele lor puncte de vedere, ar fi dificil de înţeles conflictul dintre poziţiile pe care le iau unul faţă de celălalt. Spun asta prin prisma cuiva care nu se aşteaptă la coerenţă nici de la un profesor de logică cum era Ionescu, nici de la aspectul mai concret orientat al gândirii lui Sebastian. Faptul că Ionescu era reticent la orice sistematizare a gândirii sale este un loc comun. În cazul prefeţei, ea contrazice într-un punct important poziţia sa anterioară, după cum a subliniat cu abilitate Sebastian[7]. El era chiar mai puţin interesat de un mesaj sistematic. După spusele sale, cartea lui voia să fie doar un apel[8]. Acest apel la prudenţa de a nu insista asupra unei atitudini coerente atunci când sunt în joc chestiuni foarte complexe nu are nicio legătură cu o altă afirmaţie a lui Sebastian, referitoare la lipsa de incompatibilitate în rândul românilor, o trăsătură negativă echivalentă cu lipsa de caracter în rândurile unora dintre colegii săi[9]. Lipsa de incompatibilitate poate fi extinsă asupra lui Sebastian însuşi, după cum vom vedea mai jos. Nu în ultimul rând, vom trata anumite idei formulate într-o perioadă de schimbări rapide şi fatidice, de polarizare de tabere, în care trecerea sau convertirea de la o poziţie la alta era notorie, aşa cum a fost convertirea unora

dintre membrii grupului *Criterion* de la comunism la Garda de Fier fascistă. În aceste circumstanţe, coerenţa şi claritatea de poziţie sunt un produs rar, iar cercetarea trebuie să ia serios în considerare cele trei tipuri de circumstanţe.

Într-un fel, atât Ionescu, cât şi Sebastian erau înclinaţi spre o formă de gândire mitică, cel puţin când era vorba despre destinul evreilor ca naţiune. În ce constă mitul lor? Mitul evreului anistoric, care nu se schimbă, cel puţin de la respingerea lui Isus ca mântuitor, îi influenţează pe cei doi autori şi pe unii dintre participanţii la dezbaterea teologică pe care o vom examina mai jos. Cuplată cu o ignorare a elementelor fundamentale din iudaism, recurgerea la această generalizare reflectă o abordare intelectuală superficială, o abstractizare la care vom reveni mai jos.

Efortul lui Sebastian de a seculariza condiţia evreiască, subliniind rolul jucat de natură în identitatea evreilor, aşa cum vedem în ultimul fragment din *De două mii de ani*, a fost respins categoric de mentorul său. Ionescu înţelegea corect mesajul romanului, dar îl considera, practic vorbind, imposibil. Încercarea de a se sustrage suferinţei prin normalizarea statutului evreilor, în acest caz prin asumarea şi a unei identităţi româneşti, era considerată de Ionescu o revoltă împotriva deciziei divine de a-i pedepsi pentru totdeauna pe evrei pentru negarea divinităţii lui Isus Cristos şi a rolului său izbăvitor. Pentru a rezuma principala afirmaţie a prefeţei, Ionescu insistă asupra faptului că evreii trebuie să sufere, aceasta fiind o declaraţie teologică susţinută, spune el, de punctele de vedere ale Bisericii creştine răsăritene, o situaţie care nu se va schimba niciodată. Ionescu adoptă o viziune esenţialistă despre poporul evreu, la fel cum face cu cel român, ambele făcând parte din viziunea sa despre „colectivitatea politică”[10]. Potrivit acestei abordări, este practic imposibil să-ţi schimbi colectivitatea sau să treci dintr-o colectivitate în alta, căci fiecare individ este definit de colectivitatea căreia îi aparţine, într-un mod natural şi final. Acest punct de vedere, articulat în termeni mai generali încă din jurul anului 1928 – când Vulcănescu, asistând la un curs al lui Ionescu, îi descrie gândirea ca „naturalism static”[11] –, deci cu câţiva ani înainte de scrierea prefeţei la romanul lui Sebastian, constituie unul dintre principalele cadre ale raţionamentului său din prefaţă.

Şi ideea că cineva este ceea ce este şi nu se poate schimba numai pentru că încearcă să devină altceva, care este fundamentală pentru „Prefaţă”, fusese formulată nu mai târziu de 1932[12]. Ionescu vorbeşte acolo despre o „incompatibilitate categorică” între creştini şi evrei, care nu va dispărea decât atunci când una dintre cele două religii va dispărea[13]. Este o abordare antitetică ce a fost adoptată şi de Eliade, deşi într-o versiune mai moderată. În fond, evreii au încetat să fie „poporul ales” în momentul în care au refuzat să-l recunoască pe Cristos ca Mesia[14].

Totuşi, ar trebui subliniat faptul că există două afinităţi majore între punctele de vedere ale celor doi autori asupra modului în care ei înţelegeau natura poporului evreu. Romancierul scrie: „Evreii sunt un popor tragic”[15], iar acest caracter tragic se sustrage, după el, oricărei explicaţii[16].

El transcende persecuţiile sociale sau economice, care se consideră că alimentează tragedia evreiască, dar care nu o explică într-o măsură suficientă[17]. Sebastian nu adoptă nici viziunea sionistă a situaţiei de exil în coloniile palestiniene, nici pe cea marxistă[18], ca aceea a lui Tudor Teodorescu-Branişte, un jurnalist şi un romancier socialist la care vom reveni imediat mai jos. Şi nici asimilarea nu era pentru el o opţiune.

Însă ceea ce este şi mai crucial pentru afinităţile dintre cei doi scriitori este declaraţia existentă în roman despre obligaţia evreiască de a suferi[19]. Ionescu pretinde că, în acest punct, el este de acord cu Sebastian[20], iar acesta din urmă recunoaşte în această frază punctul de plecare al celei mai importante teze a lui Ionescu din „Prefaţă", aceea că „Iuda trebuie să sufere"[21]. Totuşi, Ionescu îl critică pe Sebastian pentru că nu explică motivul acelei suferinţe, pretinsa raţiune pentru care i-a dedicat prefaţa respectivă. Este greu de ştiut dacă, scriind ceea ce-au scris, Sebastian sau Ionescu erau conştienţi de versul pus de Shakespeare în gura lui Shylock: „Căci suferinţa e soarta alor mei" – vers pe care Sebastian îl va cita într-un context pertinent în *Jurnalul* său, în 1943[22]. Într-un fel, întreaga afacere, începând cu cartea lui Sebastian, este un comentariu al replicii lui Shylock.

Am putea rezuma natura raţionamentului lui Ionescu din „Prefaţă" astfel: el nu deschide un drum nou în gândirea sa, căci unele dintre conceptele la care recurge fuseseră schiţate mai devreme în scrierile sale. Cu toate acestea, nefiind un gânditor sistematic, Sebastian nu a putut discerne divergenţa puternică dintre direcţia sa din roman şi modul lui Ionescu de gândire, care era bazat pe premise cu totul diferite de ale sale. Nou în „Prefaţă" este aranjamentul unora dintre motive într-un mod care reprezintă un contrapunct la urmărirea de către Sebastian a unei duble identităţi în romanul său, care crease o provocare şi un punct focal stimulate de opinia sa divergentă.

Eliade şi dimensiunile teologice ale controversei pe tema „Prefeţei"

După cum am menţionat mai sus, „Prefaţa" lui Ionescu a constituit principalul element declanşator al polemicii asupra cărţii, deşi aspectele sale literare fuseseră în cea mai mare parte ignorate. Cartea şi prefaţa au cristalizat interese şi tendinţe care nu-şi găsiseră forma proprie de exprimare în altă parte. Totuşi, ar trebui să subliniem că o parte a controversei era chiar mai puţin preocupată de roman şi gravita în jurul afirmaţiilor teologice ale lui Ionescu. La această controversă mai mică, ce se ocupa mai puţin de viziunile lui Sebastian, deşi el este întotdeauna menţionat, au luat parte – *inter alia* – Mircea Eliade, Gheorghe Racoveanu, Tudor Teodorescu-Branişte, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, iar în cele din urmă şi Sebastian, în scurtul său răspuns care face parte din *Cum*

am devenit huligan[23]. Fiecare dintre ei, cu excepţia lui Noica şi Sebastian, a scris mai mult de un text pe această temă, şi de aceea putem vorbi despre o modestă literatură polemică, produsă în a doua jumătate a anului 1934 şi în cursul lui 1935. Ideea care stă la baza acestei dezbateri teologice este verdictul pronunţat de Ionescu, conform căruia suferinţa evreilor nu se va sfârşi niciodată, acest blestem fiind un decret divin irevocabil, fără îndoială o parte din teoria sa despre formele imuabile din religie, pe care o formulase încă din 1924-1925.

Această judecată frapantă referitoare la osânda veşnică a evreilor a declanşat mai întâi reacţia lui Teodorescu-Branişte, iar apoi, într-un mod diferit, reacţia lui Mircea Eliade. Primul a exprimat o abordare mai degrabă marxistă, care critica sentinţa teologică formulată de Ionescu, ca una care nu face diferenţa între proletarii creştini şi evrei şi între evreii şi creştinii bogaţi. Pentru el, distincţia sociologică, nu cea teologică ar trebui să fie criteriul principal pentru înţelegerea problemei evreieşti[24]. Această abordare destul de sarcastică a viziunii lui Ionescu a atras răspunsul lui Mircea Eliade, pe care TeodorescuBranişte îl criticase în urmă cu câţiva ani, chiar înaintea plecării lui Eliade în India[25]. Răspunsul lui Eliade avea o triplă intenţie: una, de a-l apăra pe Ionescu de critica marxistă a lui Teodorescu-Branişte şi, în general, de eticheta antisemită care fusese ataşată „Prefeţei"; apoi, de a-l apăra pe Sebastian de critica lui Ionescu şi de a elogia curajul lui de a pune pe masă problematica pe care o alesese; şi, în fine, să-l jignească pe Teodorescu-Branişte fără a-i menţiona totuşi numele.

Esenţa poziţiei teologice a lui Eliade este aceea că Dumnezeu e un agent liber şi nu ar trebui exclusă posibilitatea ca El să-şi poată schimba voinţa şi să-i ierte pe evrei, cândva, în viitor. Mai exact, Eliade opta pentru libertatea graţiei divine, viziune care elimină orice excludere totală a cuiva de la posibilitatea mântuirii. Oricât de curajoasă este atitudinea lui Eliade de a sări în apărarea lui Sebastian, mai ales dacă ne amintim că el era asistentul lui Ionescu la Universitatea din Bucureşti, viitorul istoric al religiilor nu-i vede totuşi pe evreii din zilele lui într-o lumină radical diferită de abordarea lui Ionescu. Ei sunt priviţi ca damnaţi, deşi, pentru Eliade, mai există încă o oarecare speranţă pentru ei ca naţiune, într-un viitor nedefinit: fie pentru că un val profetic va genera convertirea lor generală la creştinism, fie pentru că harul divin va decide, în mod arbitrar, iertarea lor. Cât despre statutul lor prezent, Eliade adoptă poziţia lui Ionescu, deşi doar implicit. Este, în egală măsură, o încercare de a-şi apăra cele două cunoştinţe şi o critică a escatologiei total intransigente a lui Ionescu în ce-i priveşte pe evrei[26]. Eliade îl contestă pe Ionescu, afirmând că el amestecă nivelul fenomenologic şi cel istoric al discuţiei cu cel teologic. Profesorul de logică este acuzat că ar fi comis o eroare, confundând două forme de discurs: observaţia că evreii suferă ca un fapt istoric şi afirmaţia că ei vor suferi întotdeauna, care este o declaraţie teologică. Niciunul dintre ei, inclusiv Sebastian, nu pune, simplu, diagnosticul corect: evreii suferă din cauza antisemitismului creştin.

Este posibil să înţelegem disensiunea lui Eliade faţă de „Profesorul" său şi dintr-un alt punct de

vedere, mai degrabă decât prin prisma teologiei sau prieteniei lui pentru Sebastian. În acest stadiu al vieţii sale, Eliade însuşi nu era convins că mântuirea aparţine în mod necesar creştinismului. În importanta sa scrisoare către cercetătorul italian al religiilor Vittorio Macchioro, scrisă în 1931, pe când se afla în India, Eliade îşi mărturiseşte calvarul religios:

> Ceea ce totuşi îmi lipseşte este *o viaţă religioasă sinceră şi totală, o experienţă religioasă*. Uneori, mă simt un „bun creştin", chiar *unul ortodox*, dar aproape întreaga mea viaţă *trece dincolo de* creştinism. [...] Totuşi, un lucru m-a ţinut întotdeauna legat de biserică – participarea. Participarea împreună cu comunitatea sacrală, sau întru Sfântul Duh, ori întru tradiţie, nu ştiu încă. Dar simt că fără această *experienţă colectivă* şi miracol voi fi un *traviato*[27]. Iar dilema mea actuală e aceasta: dacă numai prin participare la un corp spiritual putem ajunge un „echilibru neutru"[28] în viaţa noastră religioasă şi putem nădăjdui la mântuire, atunci ce se poate spune despre admirabila voinţă religioasă a necredincioşilor? Nu pot să cred că ei, deoarece sunt nebotezaţi, sunt dincolo de Cristos, dincolo de adevărata religie. Şi, dacă oricine poate ajunge la acest uimitor standard fără ajutorul bisericii creştine şi al învăţăturii creştine, atunci convingerea mea despre participarea sacrală este sau relativă, sau falsă[29].

Subiectul real al acestui fragment este Maitreyi Devi, fiica profesorului lui Eliade de sanscrită şi filosofie indiană, S. Dasgupta, pe care, într-o frază pe care eu am sărit-o, el o descrie ca fiind mai creştină decât el însuşi. Eliade fusese gata să se convertească la hinduism ca să se căsătorească cu ea[30]. Este evident că, pentru Eliade, o doamnă de tradiţie indiană putea fi o credincioasă perfectă şi putea fi considerată creştină. În continuarea aceleiaşi scrisori, el susţine că „am început să cred că *creştinismul nu este singura cale*. Şi, dacă este aşa, convertirea este inutilă"[31]. Prin urmare, apărându-l pe Sebastian sau pe evrei, Eliade reitera o convingere pe care o avusese în privinţa superiorităţii indiencei Maitreyi asupra lui însuşi, creştinul.

Textul lui Eliade a fost decisiv pentru apariţia altor răspunsuri, care au îndepărtat discuţia de afacerea Sebastian-Ionescu, înspre disputa teologică Eliade-Ionescu. Abordarea lui Eliade a fost criticată imediat de un tânăr teolog ortodox din cercul lui Ionescu, Gheorghe (mai târziu George) Racoveanu, care a devenit membru al grupului de extremă dreaptă şi a luat în repetate rânduri în derâdere competenţa teologică a lui Eliade în materie de ortodoxie creştină, atunci când acesta din urmă a făcut observaţia că Biserica nu îi condamnă pe evrei pentru eternitate[32]. Racoveanu era, dacă e să-l credem pe Vulcănescu[33], cel mai apropiat discipol al lui Ionescu, iar criticile tăioase pe care le adresa celorlalţi participanţi la dispută au oarece legătură cu faptul că Sebastian îl înfăţişase ca pe un naiv în *De două mii de ani*, sub figura lui Marin Dronţu, precum şi cu devoţiunea sa oarbă şi total necritică faţă de „Profesor".

O altă reacţie critică la articolul lui Eliade a fost cea a lui Tudor Teodorescu-Branişte, care a revenit la subiect într-o deriziune sarcastică a modului în care îl tratase Eliade[34]. Eliade i-a răspuns

apoi lui Racoveanu, încercând să aducă texte doveditoare pentru revendicarea sa din literatura patristică[35], un răspuns care a fost criticat la rândul lui de Racoveanu[36]. Aceste schimburi de replici gravitau în jurul axiomei creştine potrivit căreia evreii suferă din cauză că „sunt întârziaţi pe drumul mântuirii”[37], iar diferenţele dintre viziunile lui Eliade, Vulcănescu şi Noica, pe de o parte, şi Ionescu-Racoveanu, pe de altă parte, nu privesc decât răspunsul la întrebarea dacă în viitor există pentru evrei speranţa de a fi sau nu mântuiţi.

Alte reacţii şi destul de interesante, ţinând cont de complexitatea lor, au venit din partea lui Mircea Vulcănescu, un autor cu un fundament teologic solid, dar un personaj care a ales să nu-şi publice toate reacţiile în presă, cea mai importantă rămânând în manuscris până de curând. El a reacţionat în trei ocazii diferite la chestiuni legate de cartea lui Sebastian, dar cel mai important text este un eseu lung, scris în forma unei scrisori din provincie şi adresat lui Mircea Eliade[38]. Într-o mare măsură, el constituie o reacţie deopotrivă la critica adusă lui Ionescu de către Eliade şi la vederile lui Ionescu însuşi. Vulcănescu respinge viziunea deterministă a lui Ionescu, care neagă posibilitatea de mântuire oricărui individ născut evreu – căci ei aparţin irevocabil unei naţiuni speciale – şi presupune că individul Iosif Hechter poate fi mântuit prin convertire la creştinism[39]. Urmându-l pe Jacques Maritain, Vulcănescu admite chiar posibilitatea unei mântuiri a Satanei, o versiune a doctrinei reintegrării – *apokatastasis* – a lui Origene[40].

Într-un fel, mântuirea finală a fost amânată pentru a permite posibilitatea mântuirii tuturor[41]. Vulcănescu este singurul dintre discipolii lui Ionescu care recunoaşte deschis că prefaţa lui Ionescu este „net antisemită”[42]. Trebuie să subliniez că, în timpul dezbaterii teologice, Vulcănescu este singurul care aduce argumentul, parafrazând un verset biblic[43], că Dumnezeu îi pedepseşte pe evrei tocmai pentru că îi iubeşte[44]. În alt loc, Vulcănescu îşi bate joc de critica lui Racoveanu la adresa lui Eliade, subliniind că afirmaţia potrivit căreia există mântuire pentru evrei în Biserica Ortodoxă se găseşte de fapt într-o analiză importantă a ortodoxiei creştine, pe care Racoveanu însuşi o recenzase odinioară în termeni foarte pozitivi[45].

Cu excepţia lui Sebastian şi Teodorescu-Branişte, dezbaterea teologică a fost dominată de scriitori cu puternice angajamente religioase creştin-ortodoxe (cel puţin în modul în care au fost formulate răspunsurile), toate fac parte din politica aripii de dreapta româneşti şi toate iau în serios abordarea totalizator teologică a lui Ionescu faţă de evrei ca naţiune anistorică. Deşi unele adoptă uneori vederi teologice diferite de ale lui Ionescu – cazul lui Eliade, Noica şi Vulcănescu –, ele rămân totuşi cufundate în problematica formulată de „Profesor”, şi nu de romanul lui Sebastian.

De fapt, niciuna dintre persoanele care au contribuit la dezbatere n-a contestat modul şocant în care Ionescu i s-a adresat lui Sebastian chiar la finalul prefeţei: „Tu, Iosef Hechter, eşti bolnav. [...] Eşti bolnav chiar în substanţa ta. [...] Nu simţi, Iosef Hechter, frigul şi tenebrele care te înconjoară din toate părţile?”[46]. Sfârşitul „Prefeţei” – care a fost citat, iarăşi şi iarăşi, în dezbateri – este

indubitabil o replică sarcastică la sfârşitul romanului: în timp ce în roman autorul *qua* arhitect construieşte pentru Blidaru – adică Ionescu – o casă care va fi scăldată în lumină, aşa cum s-a văzut în paragraful citat mai sus, în „Prefaţă” Ionescu îl condamnă pe Sebastian la întuneric şi frig. Aşa cum începutul romanului, cu umbra bisericii care îl acoperă pe Sebastian, copil fiind, în timpul nopţii, are, prin contrast, legătură cu sfârşitul lui, la fel există o conexiune şi între sfârşitul romanului şi sfârşitul „Prefeţei”. Sfârşitul „Prefeţei” intensifică situaţia de la începutul romanului: nu doar o umbră îl acoperă pe Sebastian, ci mai curând tenebrele vor pune stăpânire, potrivit lui Ionescu, pe evreul Hechter, un întuneric ce reprezintă osânda veşnică.

Însă nu doar problema complexă a romanului a fost ignorată în „Prefaţă” şi în dezbaterile din jurul ei[47], ci şi sentimentele autorului, care făcea parte din acele cercuri din care emanau criticile. S-ar cuveni să subliniem că, în pofida receptării negative a romanului *De două mii de ani*, Sebastian îl considera cea mai bună creaţie a lui, care va rezista mai mult decât celelalte scrieri ale sale[48].

„Prefaţa” demonstrează că „România Mare” nu crease, geografic, un spaţiu neutru de discurs suficient de larg, în care identităţile propuse de indivizi sau minorităţi – de fapt, un procent semnificativ şi un segment destul de dezvoltat cultural al populaţiei României, cam un sfert din ea – să poată fi discutate serios. Aceasta genera, în sânul unor părţi ale elitei româneşti, un sentiment pe care propun să-l numim „megaloromânie” culturală. Deşi e adevărat că exista o libertate de expresie, iar Sebastian sau presa evreiască sionistă îşi puteau publica în libertate opiniile, asta nu însemna şi că punctele lor de vedere interesau în vreun fel intelectualitatea românească, chiar şi atunci când ele reflectau condiţia unuia dintre participanţii eminenţi la activitatea culturală românească, aşa cum era Sebastian. Prin „spaţiu neutru” eu nu înţeleg o posibilitate de discuţie în care participanţii să renunţe la convingerile lor religioase sau să le pună între paranteze – convingerile ortodoxe ale multora dintre intervenienţii la discuţiile de mai sus sunt uimitoare prin naivitatea lor –, dar nu exista în dezbaterea teologică o deschidere faţă de orice diversitate semnificativă. În pofida limbajului dur pe care l-au folosit unii faţă de alţii, diferenţele reale dintre cei care au intrat în dezbaterea teologică erau destul de mici. Religios vorbind, majoritatea intelectualilor din Bucureşti trăiau pe o planetă ideologic compactă, dezvoltându-şi opiniile sub egida lui Nae Ionescu, un gânditor şi un îndrumător spiritual care era departe de a fi original[49], dar destul de cultivat pentru a domina gândirea tinerei generaţii de intelectuali cunoscute ca „generaţia 1927”, al cărei lider a fost Mircea Eliade.

Din acest punct de vedere, romanul lui Sebastian reprezintă o despărţire conceptuală semnificativă, ale cărei implicaţii pentru crearea unei culturi diversificate mergeau împotriva tendinţei dominante de crearea unei culturi româneşti omogenizate, în scopul unificării României Mari, iar aceasta a fost principala cauză a ignorării şi criticării sale. Într-un fel, romanul lui Sebastian a fost răzbunarea relativei deschideri a lui Ionescu de la sfârşitul anilor 1920 şi începutul

anilor 1930, atunci când alesese să-l promoveze pe tânărul Sebastian. Conştient sau nu, romanul testează limitele orizontului cultural al elitei româneşti interbelice.

Trăind cu rinocerii: Sebastian şi Nae Ionescu

Publicarea *Jurnalului* lui Sebastian cu zece ani în urmă a deschis poarta unei mai bune şi mai detaliate înţelegeri a atitudinii lui faţă de doi dintre cei mai importanţi intelectuali români, de care era deosebit de apropiat: Nae Ionescu şi Mircea Eliade. În ambele cazuri, Sebastian recunoaşte destul de devreme afinităţile lor cu Garda de Fier, iar remarcile sale lucide reflectă faptul că înţelegea devierile politice din vederile lor şi rolul nefast jucat de ei pe scena politică de la jumătatea anilor 1930. Aşa cum am menţionat mai sus, el era mult mai puţin conştient de semnificaţia negativă a abordării mai general esenţialiste de către Ionescu a naţiunii ca o entitate organică, viziune împărtăşită şi de Vulcănescu şi Eliade[50]. Aşa cum a subliniat Eugène Ionesco în scrisoarea sa către Tudor Vianu, Ionescu şi Eliade sunt cele două personaje principale responsabile pentru coruperea tinerei generaţii de intelectuali români prin atragerea lor de partea Gărzii de Fier, după o scurtă perioadă în care unii dintre ei aderaseră la comunism[51]. Mai târziu, Ionesco l-a descris pe Nae Ionescu în avatarul literar al logicianului ca „rinocerul cu o pălărie”[52]. Cu toate acestea, până în 1936, Ionesco a asistat şi el la câteva cursuri universitare ale „Profesorului” şi a scris despre ele elogios, chiar şi atunci când era perfect conştient de „Prefaţa” de mai târziu.

Oricât de incontestabilă era fascinaţia produsă de Ionescu în rândul discipolilor săi, inclusiv faţă de Sebastian[53], nu trebuie să exagerăm vraja pe care el o exercita asupra lor. Avem nevoie, de fapt, de un tablou mult mai nuanţat al modului în care imaginea lui Ionescu s-a transformat, cu timpul, în ochii lor. Deşi unii dintre ei, ca Gheorghe Racoveanu, au rămas total fideli personalităţii „Profesorului”, alţii i-au fost mult mai puţin. Desigur, această sugestie a unei atitudini mai nuanţate faţă de imaginea „Profesorului” nu minimalizează impactul total negativ al lui Ionescu asupra tinerei generaţii. Demonizarea lui de către diverse persoane – Vulcănescu, Maruca Cantacuzino, Sebastian şi alţi câţiva l-au numit diavolul, aşa cum a subliniat George Voicu, în timp ce Mariana Şora şi Eliade (după cum susţinea Culianu) îl numeau Mefisto – sau rinocerizarea sa de către Eugène Ionesco[54] n-ar trebui să producă în percepţia unui cercetător presupunerea că toţi adepţii lui Ionescu aveau aceeaşi impresie despre el. Ea ne solicită, totuşi, să înţelegem diversele metamorfoze pe care imaginea sa le-a suferit în rândul adepţilor săi, şi voi încerca în cele ce urmează să demonstrez această posibilitate în cazul lui Sebastian.

O mare parte din controversele discutate mai sus afişează o combinaţie de dogmatism şi

diletantism. Faptul că întreaga controversă este legată de un roman şi că s-a desfăşurat aproape exclusiv în reviste şi ziare politice, în schimburi de replici care priveau atât de multe aspecte diferite în acelaşi timp, a contribuit şi el la coborârea nivelului discuţiei. În multe cazuri, ceea ce a contat la fel de mult ca şi conţinutul au fost stilul, sarcasmul şi aluziile personale. Aşa cum a spus odată Sebastian, dezbaterile sunt legate mai mult de nişte obsesii imaginare decât de adevăr. Mă întreb dacă vreunul dintre participanţii la diferend era croit din stofa seriosului profesor universitar Alexandru Andronic, protagonistul piesei lui Sebastian *Ultima oră*. Poate că n-ar fi inutil să citim piesa şi pe fondul disputei în jurul romanului său.

Ceea ce aş vrea să subliniez este că studiul meu nu are în vedere corectitudinea sau eroarea poziţiilor religioase specifice adoptate de participanţii la diferend, ci la pretenţiile lor, vorbind cu o ignoranţă aproape totală despre faptele esenţiale referitoare la subiectul pe care-l discutau. Iar asta este evident nu doar în materie de iudaism, ci şi, măcar într-o anumită măsură, în privinţa creştinismului ortodox, aşa cum a demonstrat-o reacţia lui Vulcănescu la respingerea de către Racoveanu a propunerii teologice a lui Eliade. Deşi ei pretind într-adevăr că reprezintă, fiecare în felul său, poziţia Bisericii Ortodoxe cu privire la perspectivele de salvare a evreilor, abia dacă abordează în dezbateri probleme care privesc iudaismul înainte de apariţia creştinismului. În încercarea lor de a înţelege care sunt posibilităţile clemenţei divine pentru evrei în viitorul escatologic, participanţii creştini nu manifestă prea multă milostenie umană faţă de aceştia în prezent.

Ignorarea multor elemente de bază din iudaism este însă evidentă şi în cazul lui Sebastian. Cunoştinţele sale de istorie a evreilor sunt oarecum insuficiente, cum aflăm din reacţia sa entuziastă la monumentala *Istorie a evreilor* a lui Simon Dubnow, pe care a citit-o în 1939; în 1941, el mărturiseşte că are mult de învăţat din ea[55]. În romanul său, viziunea despre familie a mamei protagonistului este, în mare măsură, un stereotip a ceea ce el credea că era talmudismul[56]. Personajul Abraham Sulitzer, librarul evreu, deşi portretizat în termeni calzi, este desemnat în repetate rânduri prin utilizarea clişeului Ahasverus[57]. Astfel, după cum au recunoscut unii dintre participanţii la dezbaterea de mai sus, Sebastian era în realitate un evreu alienat din punctul de vedere al accesului pe care-l avea la gândirea evreiască, dar care nu dorea să rupă legăturile cu minoritatea în suferinţă. Potrivit propriei sale mărturii din 1942, după celebrarea ritualului din noaptea de Paşte, el scrie: „Mi se pare uneori că legăturile noastre cu iudaismul pot fi refăcute”[58]. Această frază destul de ezitantă trădează, într-un fel indirect, o mare parte a conştiinţei de sine a lui Sebastian ca, intelectual vorbind, un evreu alienat. Spre deosebire de declaraţiile în care pretindea că iudaismul său este un fapt irevocabil, aici el este prezentat numai ca o opţiune posibilă[59]. În orice caz, Sebastian ştia puţin despre iudaism, dar se străduia totuşi să contureze o dublă identitate, un ideal utopic şi nerealist în timpul vieţii sale.

Propunerea sa majoră din roman a fost aceea de a oferi o sinteză a valorilor evreieşti şi

româneşti, fără a specifica totuşi care anume erau aceste valori, şi cu atât mai puţin în ce mod putea fi realizat acordul între cele două. Citindu-l pe Sebastian, sentimentul general este acela că iudaismul nu-i era cunoscut decât într-o manieră superficială şi că a fost semnificativ pentru el doar ca o chestiune de nostalgie a familiei, pe de o parte, iar pe de altă parte, ca identitate pe care un om de onoare n-ar trebui s-o trădeze sub presiune. El n-a descris iudaismul în niciuna dintre varietăţile sale, n-a intrat în niciun fel de detalii ca sursă de valori specifice, iar eu n-am reuşit să detectez în vreuna dintre operele sale vreo referinţă la valorile pe care ar dori să le adopte.

Tot ce am putut găsi în scrierile lui Sebastian este mărturisirea autorului în roman că el se deosebeşte de bunicul lui în multe feluri, dar a moştenit „o melancolie fără leac”[60]. Acest lucru este însă mai mult o formă de sensibilitate decât o valoare specifică şi, într-adevăr, în conferinţa sa din 1935 de la Institutul Cultural Francez din Bucureşti, vorbind despre roman, el se referă în acelaşi context deopotrivă la valorile şi la sensibilităţile naţionale[61]. Dacă realmente asta este tot ce spune el că a moştenit, e greu de evaluat cât de viabilă ar putea deveni o alternativă culturală, cel puţin sociologic vorbind. Permiteţi-mi să remarc că menţionarea melancoliei este o temă care apare la autorii evrei din perioada interbelică, iar cazul lui Franz Kafka este cel mai cunoscut. Aş spune că Sebastian este unul dintr-o serie de melancolici interbelici evrei, un grup pe care propun să-l numim „dezolaţii”, ale căror mari realizări literare au fost scoase în relief în câteva dintre studiile lui George Steiner[62]. Din punct de vedere spiritual, Sebastian este apropiat de ei, atât din cauza puternicei sale afinităţi europene din punct de vedere cultural, cât şi din cauza singurătăţii şi dezolării sale cronice[63].

Cât despre valorile româneşti care pot fi relevante pentru el ca individ, Sebastian este, de asemenea, destul de nebulos. Reprezintă oare Marin Dronţu, Mircea Vieru sau Ghiţă Blidaru (avataruri literare ale cunoştinţelor autorului: Gheorghe Racoveanu, Camil Petrescu şi, respectiv, Nae Ionescu) valori româneşti specifice, iar dacă răspunsul este afirmativ, care sunt mai exact acestea? Ataşamentul lui Sebastian pentru peisajul Brăilei natale sau pentru frumuseţea Dunării, oricât ar fi de autentic[64], cu greu poate fi o valoare culturală. Cei mai mulţi dintre românii generaţiei sale abia dacă văzuseră acele peisaje, cu excepţia lui Nae Ionescu, şi el născut în Brăila, iar acesta minimaliza componenta peisajului geografic în formarea identităţii unui individ[65]. Pentru Ionescu, experienţa peisajului este diferită pentru un român şi pentru un evreu, căci ei fac parte din structuri „imuabile” diferite.

Iată de ce romanul lui Sebastian exprimă mult mai mult o intenţie decât o propunere articulată. El reflectă situaţia amestecului între persoane cu slabe identităţi evreieşti şi noile oportunităţi care li se deschiseseră evreilor în elitele urbane, precum şi necesitatea de a clarifica statutul noilor evrei. Iar această intenţie s-a încadrat în căutarea unui nou tip de identitate în România şi într-o căutare mai amplă, care se poate discerne şi la un alt membru important şi bine-cunoscut al mediului său, celebrul dramaturg Eugène Ionesco[66]. Propunerea destul de blândă a lui Sebastian a

fost totuşi suficientă pentru a stârni un scandal. Fundalul, constituit de polarizarea taberelor politice din România acelor ani, cu conotaţiile lor religioase, a fost mult mai important decât conţinutul specific al romanului[67]. Ne putem doar imagina care ar fi putut fi reacţiile dacă Sebastian ar fi intrat într-adevăr în detaliile acelui „acord" pe care şi l-ar fi imaginat el între valorile româneşti şi cele evreieşti.

Identităţile slăbite, uneori superficiale ale unor intelectuali evrei se întâlneau cu eforturile intensificate de consolidare a identităţii etnice româneşti, ca parte a consolidării recent înfiinţatei Românii Mari. Această întâlnire a fost fatală, în special într-o perioadă în care naţionalismul îşi începea cucerirea triumfală a puterii politice în unele dintre ţările importante ale Europei, producând acel fenomen al intelectualilor supuşi unui proces de rinocerizare. Discrepanţele dintre cele două forme de identitate au dus inevitabil la conflicte şi, în cele din urmă, la unele compromisuri ruşinoase din partea membrilor unor grupuri minoritare. Însă ar fi mai înţelept să nu amestecăm prea uşor greşelile intelectuale ale unei minorităţi vulnerabile, privită uneori anacronic, cu faptele mai dăunătoare şi funeste, iar uneori atroce ale majorităţii şi ale persoanelor care au susţinut-o. Una este să fii un oportunist, tinzând fără succes, după cum am văzut, să intri în rândul majorităţii, şi cu totul alta este să nu înţelegi, să ignori şi poate chiar să susţii crime comise în public de majoritate.

Teoria camuflajului a lui Eliade şi *Steaua fără nume* a lui Sebastian

Permiteţi-mi să abordez acum cele mai timpurii reverberaţii posibile ale teoriei lui Eliade despre camuflajul sacrului – discutată în primul capitol – în afara scrierilor sale. Calda prietenie dintre el şi Sebastian, care a durat aproximativ un deceniu, între 1927 şi începutul anului 1938, este un lucru bine-cunoscut în cultura românească interbelică[68]. Cei doi autori fuseseră descoperiţi şi încurajaţi de acelaşi protector intelectual, Nae Ionescu, amândoi au lucrat la acelaşi ziar, *Cuvântul*, timp de mai mulţi ani, ambii au fost romancieri, dramaturgi şi nuvelişti de succes şi amândoi au fost membri activi ai aceleiaşi asociaţii culturale, *Criterion*. De fapt, ei împărtăşesc chiar mai mult decât nişte vieţi paralele: Sebastian, un foarte talentat critic literar, a scris recenzii favorabile la aproape toate romanele lui Eliade din tinereţe, şi chiar la unele dintre studiile sale de religie, precum o recenzie în franceză la cartea lui Eliade despre yoga apărută în limba franceză[69]. Pe baza acestor recenzii numeroase şi penetrante, se poate concluziona că era cel mai erudit critic literar al romanelor lui Eliade din anii 1930. Pe de altă parte, aşa cum s-a văzut mai sus, Eliade a fost – într-o anumită

măsură şi într-un mod curajos – mai degrabă de partea lui Sebastian decât a lui Nae Ionescu într-o perioadă când Sebastian era atacat din toate părţile, deopotrivă de creştini şi de evrei, din cauza publicării romanului său evreiesc cu prefaţa antisemită a lui Ionescu. Cu toate acestea, prietenia lor s-a destrămat când Eliade a aderat la ideologia Gărzii de Fier, fiind grav afectată în anul 1937, când Sebastian a început să simtă tot mai mult, cu tot mai puţină tragere de inimă şi cu destulă mânie, că, în pofida prieteniei lor, abia dacă-şi mai puteau vorbi unul altuia. Din jurnalele celor doi, soliditatea prieteniei lor este evidentă în perioada anterioară. Însă numai în *Jurnalul* lui Sebastian se găsesc cele mai directe şi sensibile observaţii despre alunecarea rapidă a lui Eliade spre extrema dreaptă[70].

După cum se menţiona într-un fragment citat în capitolul 1, Eliade îl descrie pe Sebastian ca singura persoană care a avut o reacţie pozitivă la intenţia sa de a se căsători cu Nina Mareş în 1934. De fapt, el a fost cel care i-o prezentase lui Mircea pe Nina, o cunoştinţă de-a lui mai veche, care-i fusese şi dactilografă. Această aprobare nu înseamnă însă, cel puţin nu neapărat, că Sebastian ar fi aprobat motivele pentru care Eliade decisese să se căsătorească cu ea sau măcar că ar fi fost conştient de motivele lui Eliade, motive ce includ, după părerea mea, conceptul de camuflaj. Totuşi, o astfel de conştientizare a teoriei lui Eliade în general, şi cu aplicarea ei în acest caz particular, nu poate fi exclusă. În orice caz, deşi Sebastian nu a recenzat *Şarpele* lui Eliade, publicat în 1937 (prima dintre scrierile sale literare în care teoria camuflajului se regăseşte într-o manieră substanţială, după cum a susţinut şi Eliade în câteva pasaje citate *supra*, în capitolul 1), nu mă îndoiesc că a citit-o. Cert este că, în ianuarie 1935, Sebastian scrie două comentarii despre culegerea de eseuri a lui Eliade *Oceanografie*, care include primul caz datat de ocurenţă a teoriei irecognoscibilităţii sacrului. În primul dintre aceste comentarii, el scrie *inter alia*: „Mircea Eliade crede într-un fel de mister al lucrurilor banale[71], în semnificaţia lor deosebită”[72].

Câţiva ani mai târziu, în 1943, Sebastian a început să scrie cea mai cunoscută dintre operele sale literare, o scurtă piesă de teatru intitulată *Steaua fără nume*. Ea a fost jucată la Bucureşti în 1944, sub numele Victor Mincu, un pseudonim care l-a ajutat să ocolească legile rasiale împotriva evreilor, în vigoare pe atunci în România. Piesa s-a bucurat de un succes imediat şi de durată. Ea tratează banalitatea extremă a existenţei într-un mic târg de provincie românesc, unde un profesor de astronomie de liceu, Marin Miroiu, descoperă o stea necunoscută. Aşteptând în gară atlasul astronomic care i-ar fi putut confirma, în fine, descoperirea, Marin întâlneşte întâmplător o tânără frumoasă, ajunsă în micul târg dintr-un oraş mare, dorind să evadeze din înalta societate şi exprimându-şi chiar intenţia de a se sinucide. În încercarea de a o ţine în viaţă peste noapte, el o aduce în modesta sa locuinţă şi-i vorbeşte despre descoperirea sa astronomică. Ascultându-i pasionata descriere de astronomie, ea se îndrăgosteşte, preţ de câteva ceasuri, de Marin, dar dimineaţa înţelege modestele condiţii şi banalitatea vieţii din acel orăşel şi pleacă. Însă în timpul acelei nopţi decisive, Marin îi descrie contemplaţia cerului într-un fragment extrem de poetic, nu

tocmai reprezentativ pentru stilul, în general mai sobru, al lui Sebastian:

> Sunt seri când tot cerul mi se pare pustiu, cu stele reci, moarte, într-un univers absurd, în care numai noi, în marea noastră singurătate, ne zbatem pe o planetă de provincie, ca într-un târg unde nu curge apă, nu arde lumina şi unde nu opresc trenurile rapide[73]... Dar sunt seri când tot cerul foşneşte de viaţă... când pe ultima stea, dacă asculţi bine, auzi cum freamătă păduri şi oceane – fantastice păduri şi fantastice oceane – seri în care tot cerul e plin de semne şi de chemări, ca şi cum de pe o planetă pe alta, de pe o stea pe alta, fiinţe care nu s-au văzut niciodată se caută, se presimt, se cheamă...[74]

Această viziune a cerului este plină de semne, iar apelurile cosmice pe care cineva le ascultă pot fi foarte bine descrise, în termenii lui Eliade, ca o hierofanie cosmică şi amintesc destul de bine de teoria sa despre camuflaj şi despre nevoia de a-l descifra sau despre nevoia de a asculta semnele[75] aşa cum este cazul, de exemplu, cu Ştefan Viziru în *Noaptea de Sânziene*[76]. Transformarea spirituală dramatică suferită de Mona după ascultarea mărturisirii lui Marin este atât de radicală, încât atunci când iubitul ei, bogatul Grig, vine în dimineaţa următoare să o „salveze”, se întreabă care este motivul deciziei sale de a-l părăsi în favoarea unui sărman profesor, despre care spune apoi: „Un tip caraghios, care are o taină... şi la fereastra căruia se întâmplă noaptea miracole”[77]. Cu alte cuvinte, sub banala existenţă de profesor, în cel mai îndepărtat şi uitat târg de provincie, poţi descoperi pe cineva care-şi transcende propria existenţă banală şi care ascultă chemări din univers, înţeles ca fiind plin de mistere şi miraculos, care îi schimbă viaţa.

Sunt înclinat să discern aici un impact asupra piesei lui Sebastian al teoriei lui Eliade despre camuflarea sacrului în banal, aşa cum am discutat-o în capitolul 1. Însă chiar dacă mă înşel, iar Eliade nu l-a influenţat pe Sebastian, există ceva important în ceea ce eu percep a fi afinitatea dintre cele două apoteoze contemporane ale banalităţii, care au fost articulate în acelaşi cerc intelectual din Bucureşti: în ambele cazuri există o încercare similară de a salvgarda banalitatea prin permiterea posibilităţii de intruziune a unei forme transcendentale de existenţă, care transformă viaţa într-un eveniment semnificativ, chiar dacă cineva ca Mona nu va avea decât amintirea unei astfel de întâlniri unice, cândva în viaţa ei. Ceea ce a fost perceput ca existenţă banală în România sau în Bucureştiul anilor 1930 a invitat strategiile imaginative la transcenderea lui, prin recurgerea la ipoteza posibilităţii unor experienţe extraordinare în cadrul existenţei banale, ceea ce a devenit apoi o temă importantă în literatura română[78]. În fond, elementul principal pe care Eliade l-a adăugat la teoria *māyei*, care a inspirat propria-i teorie a camuflajului, aşa cum am văzut mai sus, este accentul său pe banal şi atenţia specială pentru acesta pe care el o solicită din partea persoanelor religioase. Sentimentul de a trăi într-un mediu banal, care impregnează unele dintre scrierile lui Sebastian, poate explica fascinaţia lui pentru personalitatea şi scrierile lui Eliade, după întoarcerea acestuia din India exotică şi publicarea unui roman şi a unor foiletoane despre perioada petrecută acolo.

Nu în ultimul rând, în 1935, Ion Călugăru – pseudonimul literar al lui Ştrul Leiba Croitoru –, un coleg ceva mai în vârstă decât Eliade şi Sebastian de la redacţia ziarului *Cuvântul*, şi-a publicat cel mai cunoscut roman al său, *Copilăria unui netrebnic*, în care descria viaţa din Dorohoi, târguşorul său evreiesc natal din nordul României. Iar acolo găsim următoarea afirmaţie: „Dumnezeu este ascuns sub lucruri, şi dacă îl cauţi, îl vezi”[79].

Note

1. Vezi Culianu, *Studii româneşti*, I, pp. 339-340; şi Dancă, *Definitio sacri*, pp. 25-96.

2. Volovici, „Romanian Writers”, pp. 151-160; şi Iovănel, *Evreul improbabil*, pp. 157-210.

3. Pentru Ionescu şi iudaism, vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 99-102, şi textul său „Mihail Sebastian: A Jewish Writer and His (Antisemitic) Master”, în Richard I. Cohen şi Stephani Hoffman (eds.), *Insiders, Outsiders, and Modern East European Jewry* (Oxford, 2009), pp. 58-69.

4. *Cum am devenit huligan*, pp. 285-290, 331-332.

5. Pentru unele aspecte ale dezbaterii teologice, vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 101-105.

6. Vezi Introducerea.

7. *Cum am devenit huligan*, pp. 314-315.

8. *Ibidem*, p. 237.

9. *Ibidem*, pp. 333-335; *Jurnal*, pp. 37-38. Pentru această problemă, vezi în special Manea, „The Incompatibilities”.

10. Vezi Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, pp. 46-57. Vezi şi modul în care Vulcănescu descrie cursul din 1931 al lui Ionescu, în *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, p. 61; Nae Ionescu, „Prefaţă”, p. 12; Sebastian, *Jurnal*, p. 23; Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 184-187; şi Petreu, *Cioran*, pp. 237-239.

11. *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, p. 67.

12. Vezi „Vremea teologilor”, articol publicat în Ionescu, *Roza vânturilor*, p. 315.

13. „Prefaţă”, p. 21. Fără îndoială, acesta este răspunsul la Sebastian, *De două mii de ani*, pp. 224-225, unde el vorbeşte despre acordul dintre valorile evreieşti şi cele româneşti.

14. „Prefaţă”, p. 21. Aceasta este o versiune clară a viziunii despre *Verus Israel*.

15. *Cum am devenit huligan*, pp. 257, 261. Vezi interviul său cu Camil Baltazar din 1934, despre

faptul că el rămâne un evreu şi nu se „converteşte” la iudaism: „Nu te poţi converti la o tragedie”, în *Realitatea Evreiască*, 277, 1077 (1-20 iunie 2007), p. III; şi *Jurnal*, p. 444.

16. *Cum am devenit huligan*, p. 261. *Cf*. şi critica spiritului raţionalist francez, care este lipsită de „simţul tragicului”, în *De două mii de ani*, p. 184.

17. *Cum am devenit huligan*, p. 261.

18. *Ibidem*, pp. 256-257.

19. *De două mii de ani*, p. 218, precum şi p. 215; şi *Cum am devenit huligan*, p. 255.

20. „Prefaţă”, p. 8.

21. Vezi *Cum am devenit huligan*, p. 255.

22. *Neguţătorul din Veneţia*, scena III. Vezi *Jurnal*, p. 526, unde Sebastian menţionează nimicirea evreilor în Danemarca, după care citează versul în forma: „Căci suferinţa e judecătorul [*sic!*] alor mei”. Fascinaţia lui Sebastian pentru Shakespeare a fost menţionată de mai mulţi scriitori. Vezi, *e.g.*, Iordan Chimet, în Chimet, *Dosar Mihail Sebastian*, pp. XXVI-XXX; şi Solomon, *Pagini de jurnal*, pp. 161-171, dar, din cât am putut verifica, niciunul nu citează versul shakespearian de mai sus ca relevant pentru modul lui Sebastian de a înţelege iudaismul în romanul său.

23. Vezi *Cum am devenit huligan*, pp. 340-342.

24. Vezi Tudor Teodorescu-Branişte, „Dnii Iosif Hechter, Nae Ionescu, Mircea Eliade şi Harul divin”, republicat în Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 179-186.

25. *Ibidem*, pp. 179-180.

26. Referitor la această dispută, vezi şi amintirile lui Eliade, *Autobiography*, I, pp. 285-287 [pp. 289-291 – n.tr.]; şi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 222-227; Iovănel, *Evreul improbabil*, pp. 160-185; Oişteanu, *Inventing the Jew*, pp. 288-289, 321-322.

27. Adică un om corupt.

28. Pentru echilibru ca un ideal important la Eliade, vezi capitolul 7.

29. *Corespondenţă*, II, p. 176. Subliniat în original. Pentru un alt fragment seminal din această scrisoare, referitor la creştinismul cosmic, vezi *infra*, în capitolul 8.

30. Pentru această problemă, vezi Eliade, *Autobiography*, I, pp. 184-186 [pp. 188-190 – n.tr.].

31. *Corespondenţă*, II, p. 177. Subliniat în original.

32. „O problemă teologică eronat rezolvată? Sau ce n-a înţeles d. Mircea Eliade”, *Credinţa*, II, 195 (20 iulie 1934). Aceste critici nu l-au descurajat pe Eliade de la colaborarea cu el, după război,

la editarea unor eseuri ale lui Ionescu, nici de la o prefaţă de-a dreptul entuziastă la una dintre predicile sale.

33. *Nae Ionescu*, pp. 125-126.

34. Teodorescu-Branişte, „Dnii Iosif Hechter, Nae Ionescu, Mircea Eliade şi Harul divin”.

35. „Creştinătatea faţă de iudaism”, în Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 100-106.

36. „Creştinism, iudaism… şi îndrăzneală”, în *ibidem*, pp. 166-173.

37. O sintagmă a lui Ionescu dintr-un articol scris încă din 1926, în timpul perioadei sale filosemite, citată de Sebastian în *Cum am devenit huligan*, p. 332. Această sintagmă reapare verbatim la Eliade în nuvela sa „O fotografie veche de 14 ani”, în volumul *În curte la Dionis*, p. 67, unde este utilizată de un american, Lucio, pentru a-şi bate joc de aşa-zisa înapoiere a convingerilor religioase ale lui Dumitru, un român de la Dunăre. Dar mesajul poveştii este totuşi superioritatea credinţei lui Dumitru într-un Dumnezeu adevărat.

38. Vezi „O polemică teologică eronat rezolvată?”, în Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 175-178. Pentru materialul nepublicat în anii 1930, vezi Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, pp. 131-159. Pentru o atitudine scurtă şi mai degrabă dispreţuitoare faţă de Sebastian, vezi rezumatul polemicii teologice în idem, *Nae Ionescu*, pp. 129-130.

39. Idem, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, pp. 147, 154-155.

40. *Ibidem*, pp. 147-148.

41. *Ibidem*.

42. *Nae Ionescu*, p. 130.

43. *Pilde* 3.12.

44. Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, p. 154.

45. „O polemică teologică eronat rezolvată?”

46. „Prefaţă”, p. 24.

47. *Cum am devenit huligan*, p. 303.

48. *Jurnal*, pp. 59-60. Vezi şi p. 201.

49. Vezi Petreu, *Filosofii paralele*, pp. 137-182.

50. Vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 86-87.

51. Vezi traducerea în limba engleză a scrisorii în Călinescu, „Ionesco and Rhinoceros”, pp. 410-411, şi textul românesc cu discuţiile aferente, în Ornea, *Anii treizeci*, pp. 183-184; Petreu,

Cioran, p. 102; şi Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, pp. 178-179.

52. Vezi Petreu, *Ionescu*, pp. 122-128, idem, *De la Junimea la Noica*, pp. 222-223.

53. Vezi, *e.g.*, Daniel Cristea-Enache, „Nae Ionescu – Mihail Sebastian: O influenţă decisivă”, publicat în Chimet, *Dosarul Mihail Sebastian*, p. 228; şi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*.

54. Vezi *infra*, capitolul 7.

55. *Jurnal*, p. 299. Vezi şi pp. 235, 302, 337.

56. *De două mii de ani*, p. 104.

57. *Ibidem*, pp. 65-67.

58. *Jurnal*, p. 450.

59. Ultima parte a *Jurnalului* este plină de observaţii negative la adresa activiştilor comunităţii evreieşti din Bucureşti şi a altor scriitori evrei. Vezi, *e.g.*, pp. 443-444, 559.

60. *De două mii de ani*, p. 62, precum şi pp. 81, 215. Vezi deja apariţia expresiei *melancolia străveche* a evreilor într-un articol scris în 1927 şi citat de Geo Şerban în „Remember”, *Realitatea Evreiască*, 277, 1077 (1-20 iunie 2007), p. II. Desigur, există exemple ale unor conexiuni dintre melancolie şi unele percepţii ale iudaismului, ca afinitate a sa cu Saturn. Dar nu există niciun motiv să o generalizăm ca o valoare evreiască intrinsecă, reprezentativă pentru iudaism.

61. Vezi traducerea românească a acestei conferinţe despre particularităţile naţionale româneşti şi evreieşti, publicată de Leon Volovici în *Apostrof*, XII, 5 (132), (2001), pp. 11-12.

62. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 52-78. De altfel, în cazul lor, evreii urbani trăiau într-un interregnum: o Europă puţin descreştinată, în care încearcă să intre ca evrei doar puţin identificaţi.

63. Vezi şi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 247-261.

64. Vezi cele câteva texte scrise de Sebastian cu foarte multă căldură despre Brăila de-a lungul anilor, reunite în *Jurnalul unei epoci*, pp. 571-596. Aceasta nu înseamnă că Sebastian n-ar fi fost descurajat de o revenire în oraşul provincial, dacă ar fi fost nevoit să părăsească Bucureştiul. După cum vom vedea, frica de banalitatea vieţii provinciale este absolut evidentă în *Steaua fără nume*.

65. „Prefaţă”, pp. 11-12.

66. Vezi Petreu, *Ionescu*, pp. 207-209.

67. *Cum am devenit huligan*, p. 317.

68. Vezi, *e.g.*, Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and Mihail Sebastian: The Story of a Friendship”, în Jules Ries şi Natale Spineto (eds.), *Deux explorateurs de la pensée humaine: George Dumézil et Mircea Eliade* (Turnhout, 2003), pp. 229-243. Îndrăznesc să nu fiu de acord cu concluzia, oarecum armonistă, a unei ipotetice reconcilieri între Sebastian şi Eliade, dacă cel dintâi ar fi supravieţuit şi ar fi ajuns la Paris, cum a făcut-o al doilea. Spre deosebire de Emil Cioran şi Eugène Ionesco, care au rămas prieteni cu Eliade după 1945, după cum menţionează Ricketts, ca evreu, Sebastian fusese persecutat de regimul Antonescu, un regim care, într-un fel sau altul, i-a ajutat pe ceilalţi trei să supravieţuiască războiului în condiţii relativ avantajoase, prin plata unor salarii. Vezi în special Laignel-Lavastine, *L'oubli du fascisme*. *Cf*. şi ruptura imediată dintre Paul Celan şi Cioran, amândoi făcând parte din comunitatea exilului românesc de la Paris, atunci când convingerile fasciste ale celui din urmă au fost dezvăluite.

69. Vezi materialul reunit în Handoca, *Dosarul Eliade II*, pp. 41-89.

70. Vezi Sebastian, *Jurnal*, pp. 114-115.

71. În ediţia lui Handoca, *Dosarul Eliade II*, p. 64, versiunea este *bucuriile banale*, dar prefer versiunea din ediţia Academiei Române.

72. Sebastian, *Jurnal de epocă*, p. 302. La aceeaşi pagină, Sebastian citează un fragment din *Oceanografie* care reflectă interesul lui Eliade pentru banalitate. Observaţia lui Sebastian arată, încă o dată, că acest fragment era înţeles ca făcând parte din camuflajul complex al ideilor discutat *supra*, în capitolul 1; toate acestea în 1935.

73. Acestea sunt probleme legate de banalitatea existenţei într-un târg de provincie, cum reiese clar din dialogurile anterioare ale piesei.

74. *Steaua fără nume*, în Sebastian, *Opere alese*, I, p. 204.

75. Pentru hierofanii şi semne, vezi secţiunea cu acest titlu din Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp. 24-29. Vezi şi *supra*, citatul din *No Souvenirs*, pp. 84-85; *Aspects du mythe*, pp. 174-175, care tratează natura camuflajului; şi Simion, *Nodurile şi semnele prozei*, p. 204. Pentru „semne” la Corbin, vezi Wasserstrom, *Religion after Religion*, p. 176, într-o manieră absolut eliadescă.

76. Vezi Simion, *ibidem*, p. 224. În acest context limitat, nu pot aborda diversele descrieri interesante ale camuflajului în acest roman bogat şi voluminos.

77. *Steaua fără nume*, p. 224.

78. Într-o anumită măsură, şi piesa anterioară a lui Sebastian, *Jocul de-a vacanţa*, încheiată în 1936, gravitează în jurul necesităţii de a evada din banalitatea unei vieţi obişnuite, schimbând într-o vacanţă regulile de viaţă.

79. *Copilăria unui netrebnic* (Bucureşti, 1996), p. 130.

1*. *Jurnal, 1935-1944*, 13 decembrie 1944, p. 572 (n.tr.).

Capitolul 7

Eliade, Garda de Fier
şi câţiva strigoi

„Ne-am regăsit astăzi în epoca erorilor."

Nae Ionescu[1]

„Eliade [...] un indicator de căi greşite."

Eugène Ionesco[2]

„Membrii Gărzii de Fier se cred sfinţi; sunt ucigaşi."

Eugène Ionesco[3]

Cât de spirituală era Garda de Fier?

În pofida a ceea ce un cititor familiarizat cu dilemele din studiile lui Eliade s-ar putea aştepta să găsească aici, acest capitol se va ocupa nu atât de detaliile implicării lui în politica românească, ci mai degrabă de modul în care a judecat un istoric al religiei singura mişcare religioasă a cărei evoluţie a putut-o urmări în detaliu, cunoscându-i liderii şi fiind capabil să-i citească în original materialul necesar. De aceea relatarea de faţă este mai degrabă una erudită, profesională, decât una politică.

Voi începe cu câteva date istorice. Afinităţile dintre Eliade şi Garda de Fier erau cunoscute, în principiu, de la sfârşitul anilor 1930 multor persoane care trăiau în România şi în afara ei, dar ele nu au fost documentate până la începutul anilor 1970[4]. Chiar şi atunci, documentele au fost uneori vehement contestate de el, şi chiar mai târziu, apărătorii imaginii lui Eliade au încercat să le

respingă, să-i atace pe cei care le susţineau şi să-i privească drept „detractori” sau neavând suficientă sensibilitate pentru a simţi diferenţele[5]. Totuşi, de la publicarea studiilor mai multor cercetători, precum şi a jurnalelor lui Eliade şi Sebastian, acest lucru nu mai este o întrebare la care să se poată răspunde negativ sau măcar incert[6]. Cea mai importantă este dovada scrisă legată de alegerile din 1937, care se referă la apartenenţa lui Eliade la Garda de Fier, publicată în ziarul oficial al Gărzii; aceasta coroborează afirmaţia lui Sebastian în legătură cu propaganda pe care o făcea Eliade, probabil în Valea Prahovei[7]. Dovada decisivă a fost ignorată de o lungă serie de apărători ai lui Eliade, care sunt înclinaţi să minimalizeze sau să neglijeze profunzimea apropierii lui Eliade de Garda de Fier. În trecut, mi-am exprimat în termeni generali opinia în favoarea unei viziuni despre Eliade drept colaborator al acestei mişcări ultranaţionaliste româneşti[8]. Ţinând cont de literatura savantă care a fost scrisă pe această temă în ultima generaţie, în special analiza recentă şi detaliată a Mihaelei Gligor[9], nu mă voi mai opri din nou asupra constatărilor de bază pe această temă, ci voi încerca să abordez două probleme care nu au atras suficient atenţia cercetătorilor: statutul special al lui Ion I. Moţa în ochii lui Eliade şi persistenţa viziunilor lui Eliade de dinainte de război în anii care au urmat. Scopul meu în acest capitol nu este de a analiza integritatea lui Eliade atunci când neagă faptele istorice[10], ci mă interesează mult mai mult un alt subiect, legat de Eliade în calitate de cercetător al religiei, şi anume afirmaţia lui recurentă că Mişcarea Legionară la care aderase el era una pur spirituală în fazele ei iniţiale. În abordarea mea, această problemă este mai degrabă o chestiune ştiinţifică decât una personală, ceea ce înseamnă că nu mă interesează să stabilesc dacă el a fost sau nu fascist ori antisemit – ambele etichete sunt, după părerea mea, problematice[11] –, ci mă concentrez asupra unei singure întrebări: cum a judecat un specialist proeminent al religiei o mişcare religioasă care şi-a început şi şi-a încheiat cariera politică în timpul vieţii lui, în imediata sa vecinătate geografică, cu conducerea activă la Bucureşti, ţinând cont că îi cunoştea pe toţi capii mişcării şi că aderase la mişcare intelectual etc.

Contrar altor cazuri similare, precum cel al lui Martin Heidegger, filosof, al lui Paul de Man, critic literar, Carl G. Jung, psihanalist, toţi simpatizanţi ai regimului nazist, Eliade era un cercetător al religiei. Iată de ce subiectul pe care îl discut mai jos – şi anume atitudinea lui Eliade faţă de mişcarea cunoscută, *inter alia*, ca Garda de Fier, care a fost descrisă de el insistent ca esenţialmente religioasă, spirituală sau chiar mistică şi fundamental lipsită de aspiraţii politice sau violenţă, în cea mai mare parte a existenţei sale – se înscrie în preocupările sale profesionale de bază. Posibila semnificaţie a legăturilor istorice dintre Eliade şi Mişcarea Legionară de la sfârşitul anului 1935, oricât de evidente ar fi acestea, ar trebui totuşi explicată şi nuanţată, discutând în special dacă o astfel de legătură constituie automat şi antisemitism şi dacă o asemenea legătură infiltrează sau nu conţinuturi specifice în activitatea ştiinţifică a lui Eliade. Există cercetători care au răspuns categoric afirmativ la această întrebare, precum Adriana Berger, Daniel Dubuisson, Cristiano Grottanelli, Alexandra Laignel-Lavastine, Mihaela Gligor, Mihai Iovănel şi Dan Dana.

Alţii, precum Mircea Handoca[12], Sorin Alexandrescu[13], Matei Călinescu[14], Andrei Oişteanu[15] şi Bryan S. Rennie[16], au minimalizat oarecum impactul acestor asocieri. Părerea mea este că un simplu „da” sau „nu” nu sunt suficiente în cazul unor situaţii complexe.

Există doar câteva declaraţii antisemite în istorisirile sale jurnalistice şi există implicaţii potenţial antiiudaice în viziunea sa despre iudaism (aşa cum am menţionat mai sus, în capitolul 4). Cu toate acestea, în chiar aceeaşi perioadă există şi alte declaraţii, destul de explicit pozitive, despre anumiţi evrei, iar aceste declaraţii trimit în direcţia opusă; este cazul marii lui admiraţii pentru Moses Gaster, pe care şi-a exprimat-o în cele două foiletoane dedicate lui[17]. Fără a încerca să ignor sau să minimalizez prima atitudine, eu susţin că ar fi o greşeală să o ignorăm pe aceasta din urmă; pur şi simplu, fiindcă ambele sunt adevărate. Aici aş dori să invoc principiul incoerenţei, menţionat în Introducere, ceea ce înseamnă că răspunsurile simple tind să reducă complexitatea situaţiei la alternative prea simple, bazate pe privilegierea uneia dintre opinii şi pe marginalizarea celeilalte sau ignorarea ei. De fapt, cercetarea ar trebui să-şi asume existenţa complexităţii şi incoerenţei şi să ofere răspunsuri complexe; spre deosebire de abordarea academică a lui Eliade însuşi, despre care voi discuta în „Observaţii finale”.

Cele două subiecte discutate aici sunt ataşamentul de durată al lui Eliade faţă de figura lui Ion I. Moţa şi teoria că aşa-numita „tragedie a Gărzii de Fier” ar trebui integrată. Aceste subiecte sunt interdependente, iar numitorul lor comun este faptul că, în anii de după război, Eliade nu şi-a schimbat părerea despre ceea ce pretindea el a fi natura spirituală a Gărzii de Fier şi a continuat să întreţină un anumit cult al liderului ei principal, Ion Moţa, chiar şi după ce tragediile provocate de activităţile timpurii ale Gărzii de Fier, dinainte de 1940, nu au mai putut fi negate. Pretextul lui Eliade, că Garda de Fier şi-a pierdut legitimitatea în ochii săi după cele două asasinate: al lui Armand Călinescu şi al lui Nicolae Iorga, în 1940, când şi-ar fi schimbat, chipurile, abordarea sa iniţială, predominant spirituală, este, după părerea mea, mai mult decât discutabil. Căci ne putem realmente întreba cât de spirituală poate fi o mişcare ca Garda de Fier la începuturile ei, dacă principalele ei principii sunt: anticomunismul, antisemitismul şi naţionalismul românesc, dacă este bazată pe o educaţie paramilitară[18] şi este condusă de un antisemit obsedat, Corneliu Zelea Codreanu[19].

Cercul nemijlocit al lui Eliade vedea oare Garda de Fier dinainte de 1938 drept numai spirituală? Voi prezenta mai întâi o conversaţie de la o întâlnire între Sebastian şi „Profesor” – Nae Ionescu – la începutul lui 1938, aşa cum o relatează Sebastian în *Jurnalul* său, pe 7 ianuarie[20]:

> Am plecat[21] de acolo cu sentimente împărţite: simpatie, iritare, îndoială, dezgust [...]. Măsurile antisemite ale lui Goga[22] îl revoltă. Sunt batjocoritoare, sunt neserioase, sunt făcute într-un spirit barbar, de zeflemea [...].
>
> – Cum, domnule, e posibil să obligi la sinucidere şi la declasare un milion de oameni, fără a

pune în primejdie înseşi bazele statului român?[23]

Am încercat să-l liniştesc şi să-l asigur că lenta sau chiar violenta asasinare a evreilor nu constituie o chiar atât de gravă problemă, mai ales că Garda de Fier nu va proceda nici ea altfel.

– În fapt, da, dar în spirit nu, a fost replica lui Nae. Pentru că, dragul meu, oricât ai râde tu, între un om care te omoară din batjocură, şi altul care face acelaşi lucru, dar cu durerea în suflet – e o mare deosebire[24].

Există o ironie foarte sumbră în distincţia lui Ionescu: după ce a protestat cu un minut înainte cu privire la discriminarea evreilor de către regimul curent, el admite totuşi deschis că Garda de Fier va ucide un milion de evrei, dar că o va face, în opinia sa, cu o anumită formă de compasiune. Întărită de ideologul principal al Gărzii de Fier, aceasta este o declaraţie despre intenţiile Gărzii, iar ideea că în inimile legionarilor – stratul cel mai antisemit al populaţiei româneşti – va exista un soi de regret pentru ceea ce vor fi făcut este fie dementă, fie sarcastică. Aceasta ilustrează, realmente, foarte bine de ce Nae Ionescu era descris de unii dintre prietenii săi, inclusiv Sebastian, ca diavolul[25]. Sau, ca să utilizăm expresia proprie a lui Ionescu, acest fragment constituie un caz excepţional de „sinceritate amorală care este foarte comună la persoanele savante care tratează cu abstracţiuni”[26]. Ceea ce avem aici este nu mai puţin decât dorinţa unei soluţii definitive pentru evreii din România, formulată la începutul lui 1938, cu câţiva ani înaintea planului german pentru o soluţie finală. Despre acelaşi subiect, putem cita reacţia lui Eugène Ionesco la o discuţie pe care a avut-o cu un legionar despre antisemitism: „Nu ştiu ce mă supără mai tare: prostia lor sau brutalitatea lor”[27]. Nu e de mirare că anxietatea şi teroarea impregnează descrierile din jurnalele acestei perioade ale lui Sebastian, Eugène Ionesco şi Emil Dorian.

La fel de uimitoare este însăşi atitudinea bizară a lui Sebastian, lipsită de incompatibilitate, pe care am menţionat-o în Introducere, dar asta este o altă problemă. Situaţia mai generală, reflectată şi ea în discuţiile de mai sus, a fost rezumată destul de adecvat de Norman Manea: „a mărturisi viaţa de zi cu zi a evreilor «asimilaţi», ce-şi aşteaptă moartea de la lumea căreia ei cred că-i aparţin”[28]. Desigur, Ionescu fusese cândva de partea unei soluţii sioniste la ceea ce el considera a fi problema evreilor din România, susţinând implicit opţiunea ca evreii să poată părăsi ţara pentru Israel[29]; şi Eliade o susţinea[30]. Totuşi, se pare că în a doua jumătate a anilor 1930 ei erau mai aproape de celebrul slogan al antisemiţilor români: „Pentru jidani, Palestina!”[31].

Ceea ce contează, din punctul meu de vedere, este acordul lui Ionescu şi Sebastian cu privire la ceea ce urmează să facă Garda de Fier: dacă ar veni la putere, ar extermina toţi evreii, aşa cum ar face-o şi celelalte partide antisemite[32]. Aceeaşi impresie o avea şi Aristide Blank, un bogat om de afaceri evreu, apropiat al regelui Carol al II-lea, cu care Sebastian a vorbit a doua zi[33]. Relatarea

lui Sebastian trebuie comparată cu o relatare a lui Ionesco, a unei conversaţii diferite: „N.[34] trebuie să fie numit lector de filosofie la Universitatea din Bucureşti. E foarte amabil, foarte rafinat, prea amabil, prea rafinat, prea distins. E legionar. Le spune militanţilor din partid să fie «teribil de buni»... Cu alte cuvinte, le spune că trebuie să ucidă cu «bunăvoinţă»"[35]. Dacă Ionescu şi Sebastian, la începutul lui 1938, precum şi Ionesco şi un alt bun prieten al lui Eliade, Constantin Noica[36], înţelegeau cu toţii clar intenţiile criminale ale Gărzii de Fier, atunci sunt convins că Eliade, care-şi petrecea timpul în compania lor, era şi el conştient de potenţialul criminal al mişcării pe care a descris-o în mod constant ca „spirituală", ignorând actele criminale comise de liderii ei cu mulţi ani mai înainte. Nu trebuia decât să citeşti ziarele, inclusiv *Cuvântul*, în care el a publicat articole despre evenimentele din Oradea Mare în 1927, care fuseseră condamnate de Nae Ionescu[37], şi manifestele Gărzii de Fier. Eliade însuşi, într-un articol scris în ianuarie 1934, avertizează destul de deschis de pericolul ce vine de la stânga, al comuniştilor, şi de cel care vine de la dreapta, al „cămăşilor verzi", cel mai probabil o referire la Garda de Fier[38]. Totuşi, în 1940 el scrie:

> De câţiva ani, moartea era, în România, exaltată ca jertfă supremă de către legionari şi uciderea – individuală sau colectivă – se practica în mod curent. La 30 octombrie 1933, o echipă de legionari asasinase pe primul ministru, I.G. Duca; în noiembrie 1938, regele Carol şi Armand Călinescu ordonaseră execuţia lui Codreanu şi a legionarilor implicaţi în complotul împotriva lui Duca. La 14 septembrie 1939, o echipă de legionari a ucis pe Armand Călinescu. Drept represalii, Carol a ordonat executarea lor şi a altor câteva sute de legionari[39].

Ceea ce Eliade nu spune este că asasinatele nu erau doar o activitate a Gărzii de Fier în general, ci că însuşi Codreanu ucisese un ofiţer de poliţie, pe Constantin Manciu, şi îi rănise pe alţii, la Iaşi, la începutul carierei sale, în 1924, cu mult înaintea datelor menţionate aici, întocmai cum Moţa încercase să-l ucidă pe studentul „trădător", în aceeaşi perioadă[40]; un alt exemplu este asasinarea în 1936 a lui Stelescu, un membru al Gărzii de Fier care îndrăznise să-l critice pe Codreanu. De fapt, aşa cum Theodor Lavi aprecia Garda de Fier, legionarii „au fost asasini încă de la început"[41]. Totuşi, în pofida discrepanţei evidente între ceea ce specialiştii Gărzii de Fier văd ca realitate şi percepţia idiosincrasică a lui Eliade, el a continuat să îmbrăţişeze teoria naturii spirituale a mişcării, dând prioritate credinţei creştin-ortodoxe – plină de antisemitism cum era – mai presus de caracteristicile de fier ale activităţii Gărzii. Incapacitatea de a vedea situaţia complexă în totalitatea sa, din cauza unui angajament personal faţă de un singur aspect al acestei situaţii complexe, ultranaţionalismul, face ca specialistul religiei să nu se distingă prin nimic de un simplu legionar sărac cu duhul.

Este, din păcate, adevărat că discuţia de mai sus dintre Sebastian şi Ionescu a fost practic

irelevantă pentru viitoarele victime, căci ea nu invocă decât o distincţie foarte fină între două tipuri de politici criminale. În pogromul Gărzii de Fier din Bucureşti au fost ucişi, în ianuarie 1941, 138 de evrei; numărul a rămas relativ scăzut numai pentru că regimul Antonescu a suprimat cu cruzime rebeliunea legionară. Însă acest lucru s-a petrecut doar cu câteva luni înainte ca un pogrom mult mai amplu să aibă loc, la ordinul lui Antonescu şi sub auspiciile armatei şi poliţiei române, la Iaşi. În vara acelui an, 10.000-15.000 de evrei au fost ucişi într-o singură zi. Deşi nu toţi evreii ucişi în 1940-1941 au fost executaţi de legionari, instigările lor au jucat un rol, poate indirect, şi în cazul celorlalte atrocităţi.

Desigur, Eliade nu era singurul şi, în mod cert, nu era o excepţie când venea vorba despre neglijarea sau complacerea tacită cu crimele Gărzii de Fier în anii 1920 şi în mare parte în anii 1930, aşa cum a subliniat în mod corect Sorin Alexandrescu: era aici o slăbiciune a sistemului judiciar românesc şi a indiferenţei problematice a publicului român în general[42]. Cu toate acestea, au existat câteva voci din România care au criticat aceste crime sau chiar au protestat împotriva lor; dar, odată cu sfârşitul anului 1935, Eliade n-a fost una dintre ele. El a condamnat Garda, dar nu mai devreme de 1941, după ce a aflat despre asasinarea lui Nicolae Iorga, deoarece acest act anula, după părerea lui, sensul religios al primilor legionari, care fuseseră asasinaţi din ordinul lui Carol al II-lea. „Garda de Fier”, scrie el, a fost „considerată de atunci o mişcare teroristă şi pronazistă”[43]. Această înţelegere tardivă şi, după părerea mea, foarte fragmentară a naturii complexe a Gărzii de Fier este unul dintre subiectele principale ale discuţiei noastre de mai jos.

Idolul lui Eliade – Ion I. Moţa

După cum s-a văzut mai sus, Eliade a susţinut că el a admirat numai formele timpurii ale Gărzii de Fier, pentru că, după părerea lui, la acea vreme ea era o mişcare spirituală, şi că atunci când a aflat despre atrocităţile comise în perioada 1940-1941 de Garda de Fier şi-a schimbat atitudinea, considerând asasinarea a două figuri politice şi culturale importante de către membri ai Gărzii o trădare a ceea ce el credea că a fost natura iniţială a mişcării. Totuşi, aşa cum a reieşit din secţiunea precedentă, ar fi fost destul de dificil ca el să înţeleagă greşit natura net antisemită a mişcării la care a aderat de la sfârşitul anului 1935, precum şi activităţile ei criminale din trecut şi perspectivele sumbre pe care le oferea pentru viitor. Lui Eliade nu putea să-i scape nici tonul tranşant antisemit al liderilor pe care-i cunoştea personal, în special Vasile Marin, care-i fusese coleg de liceu şi care exprima încă de pe atunci vederi antisemite[44]. În opinia mea, putem demonstra că, deja cu mult înainte de 1940, Eliade nu putea evita cunoaşterea intenţiilor de bază ale

Gărzii de Fier, ţinând cont atât de numele însuşi al mişcării – cât de spirituală poate fi o gardă de fier sau o legiune?! –, cât şi de bine-cunoscuta ei structură paramilitară. Oare nu fusese creată deja pentru această mişcare, în 1933, „echipa morţii” care l-a asasinat pe Stelescu în 1936[45]? Şi nu fuseseră comise alte crime înainte de 1935? În plus, n-avem niciun motiv să credem că n-a ştiut mai mult decât atât, când putea uşor să le afle pe toate din ziarele vremii.

Este evident că Eliade l-a adulat pe Corneliu Zelea Codreanu, şeful venerat al Gărzii de Fier. Este un lucru bine cunoscut şi care reiese clar din dovezi produse de Eliade însuşi cu propria-i pană; aşa cum o formula aflându-se în Portugalia, Codreanu a fost cel care l-a transformat într-un „fanatic român”, or aceasta nu se putuse întâmpla decât înaintea morţii lui Codreanu în 1938[46]. În orice caz, Eliade nu ezită să se descrie pe sine însuşi ca un legionar[47], deşi în mod cert unul „atipic”[48].

Însă mult mai puţin cunoscută este atitudinea lui Eliade faţă de cumnatul lui Codreanu şi şeful adjunct al mişcării: avocatul Ion I. Moţa. Aşa cum s-a văzut mai sus, în capitolul 3, elogiul lui Eliade la adresa lui Ion Moţa la începutul lui 1937 era unul fără rezerve şi plin de superlative. Voi insista deci puţin asupra identităţii acestui legionar de prim rang şi idol al lui Eliade. Moţa era nu doar una dintre cele mai proeminente figuri ale Gărzii de Fier, nu doar locotenentul fondatorului şi şefului Gărzii Corneliu Zelea Codreanu şi nu doar cumnatul său; el fusese şi traducătorul din limba franceză în limba română a *Protocoalelor înţelepţilor Sionului*, în tinereţea sa, în 1923[49]. Împreună cu Codreanu, el plănuia să asasineze câţiva demnitari români despre care se credea că sunt pro-evrei, precum şi pe liderii evreimii române. După divulgarea complotului, el a încercat să-l asasineze pe fostul conspirator care le dăduse în vileag planul şi pe care-l considerau trădător[50]. În plus, Moţa era prezent la congresele internaţionale antisemite şi era autorul unei serii de broşuri care formulau clar ideologia naţionalistă şi antisemită extremă a Gărzii de Fier[51]. Se poate ca Eliade să fi ignorat în anii 1930 conexiunile lui Moţa cu *Action française* [extrema dreaptă franceză – n.tr.] şi cu *Nazi Welt-Dienst* [Serviciul mondial nazist], deşi e greu de crezut că toate aceste informaţii bibliografice şi istorice i-ar fi scăpat eruditului Eliade, care probabil că l-a cunoscut pe Moţa în tinereţea sa, când acesta din urmă participa la cursurile lui Nae Ionescu. De fapt, un martor demn de cea mai mare încredere, Mircea Vulcănescu, care cunoştea foarte bine cercul lui Ionescu şi Eliade, l-a descris pe primul ca mentor deopotrivă al lui Eliade şi al lui Moţa: „Că Nae Ionescu a avut legături cu Garda de Fier, că a fost îndrumător direct al unora dintre gardişti în unele din faptele lor în cadrul mişcării, ca şi în afara ei (vorbesc de Ion Moţa, de Vasile Marin, de Alexandru Constant şi de Mircea Eliade) [...] – nu încape îndoială”[52].

Aici Eliade este descris ca gardist în termeni fără echivoc, împreună cu alţi trei importanţi lideri ai mişcării: într-adevăr, o companie foarte uimitoare. La fel ca Ionescu, care era descris de studenţii săi ca propagând un „antisemitism fundamentalist”[53], Moţa putea declara, de exemplu, în presa scrisă: „Această stare de lucruri de azi: penetraţia[54] jidănească[55] prin care, după cum am

văzut, ni se pierde sufletul[56], ni se secătuieşte trupul naţiunii şi ni se leagă mâinile spre a nu mai fi liberi nici de a ne apăra – ne duce la pieire”[57]. Voi lămuri câţiva dintre termenii utilizaţi în acest citat embrionar. Aşa-numita penetraţie a evreilor nu are nimic a face cu o invazie subită, pe scară largă, a evreilor în România, neînregistrată în cărţile de istorie disponibile, ci cu faptul că România primise, după Primul Război Mondial, teritorii imense ce aparţinuseră anterior Imperiului AustroUngar, Rusiei şi Bulgariei: şi anume Transilvania, Bucovina, Basarabia şi o parte din Dobrogea. Aceste teritorii anexate erau populate de minorităţi însemnate: unguri, germani, evrei, ruşi şi turci. Unele dintre aceste minorităţi nu vorbeau limba română, fie pentru că n-o ştiau, fie pentru că refuzau din principiu să o facă, fapt care-i înfuria pe naţionaliştii români. Ceea ce s-a întâmplat a fost că naţionaliştii români şi-au dorit ca imensele teritorii ce constituiau acum România Mare să fie epurate pe cât posibil de minorităţi; cu alte cuvinte, să aibă noi teritorii, fără să recunoască drepturile minorităţilor care le populau înaintea anexării lor la România. Abia în 1923 evreii au devenit cetăţeni români, ca rezultat al unor presiuni externe, fapt care a contribuit la emergenţa unor forme şi mai virulente de mişcări antisemite.

Într-o mare măsură, unele dintre cele mai educate minorităţi care s-au adăugat provinciilor vechiului regat românesc, constituit din Moldova şi Ţara Românească, erau văzute ca un pericol de cea mai mare parte a populaţiei române, un fapt care a fost exploatat de propaganda Gărzii de Fier. Ceea ce ar fi putut fi o binecuvântare pentru România a fost transformat de ura oarbă a naţionaliştilor într-un blestem. Fanteziile lui Moţa din scrierile sale creează sentimentul că universităţile româneşti erau ocupate de evrei; el pretindea, de exemplu, că la universităţile din Iaşi şi Cluj, evreii constituiau 80% din studenţii de la Facultatea de Drept[58]. O asemenea afirmaţie absurdă e dificil de imaginat din partea cuiva ca Moţa, care era avocat şi obţinuse un doctorat la Universitatea din Grenoble, fiind considerat „intelectualul” Gărzii de Fier în faza ei incipientă[59]. De fapt, statistici foarte recente şi detaliate ale prezenţei studenţilor evrei în facultăţile de drept din anii 1920 demonstrează că ei nu se ridicau la mai mult de 20% din totalul populaţiei studenţeşti din oricare an şi din oricare universitate românească[60]. Astfel, lucruri pe care Moţa le putea vedea cu propriii săi ochi, pe care le putea înţelege ca un profesionist al domeniului – căci era avocat, cum era şi Codreanu – erau foarte distorsionate şi antrenate într-o ură oarbă. El nu cerea un *numerus clausus*, adică o reprezentare a minorităţilor în conformitate cu procentul din populaţie pe care-l constituiau, ceea ce s-a instituit efectiv în 1933, ci un *numerus nullus*[61]!

În altă parte, Moţa afirma că ar fi existat pericolul adăugării unui milion de evrei[62], o altă afirmaţie absolut absurdă, de vreme ce întreaga comunitate evreiască din România Mare nu a numărat niciodată mai mult de 800.000, iar un milion suplimentar este, după părerea mea, la fel de credibil ca afirmaţia potrivit căreia efectivul Facultăţii de Drept ar fi fost format în proporţie de 80% din evrei. În opinia lui Moţa, „lupta de eliminare totală a Jidanilor[63] şi a influenţei lor în mijlocul naţiunii noastre” era singurul mod de a împiedica „pieirea naţiunii noastre”[64], o viziune nu

departe de aceea a „Profesorului”, citată mai sus. Moţa se temea de prezenţa evreilor nu numai în domeniul economiei sau al ştiinţei sociale, ci şi, ba chiar în mod special, în sfera intelectuală, pretinzând că „[nu mai putem răbda ca] mâine clasa intelectuală aproape întreagă să ne fie jidovenească şi jidovită”[65]. Altundeva, într-unul dintre primele sale foiletoane (1924), el scrie că „un duh infernal pătrunse în toate: era spiritul iudaic”[66]. Este motivul pentru care, în acelaşi foileton, el cheamă la „lupta de eliminare totală a Jidanilor şi a influenţei lor în mijlocul naţiunii noastre”[67]. După el, „a nu rezolva problema jidanilor înseamnă a pieri”[68]. Acestea nu sunt decât câteva extrase dintr-o gamă vastă de expresii antisemite cuprinsă într-o carte destul de subţirică, iar ele arată cât de profund era înrădăcinat antisemitismul în gândirea intelectualului de frunte al Gărzii de Fier încă de la crearea ei. Este destul de penibil şi în acelaşi timp amuzant să observi frica obsesivă a unui personaj atât de şcolit, un membru al unei vaste majorităţi, împins până la isterie de prezenţa evreilor – care constituiau (cel mult) 4% din populaţia României Mari –, şi totuşi un personaj care a fost gata să se ofere ca voluntar şi să meargă la propria-i moarte în războiul civil din Spania. O anumită căutare a purităţii naţiunii române, a culturii şi a terenului ei l-a obsedat, ca şi pe Codreanu şi pe mulţi alţi simpatizanţi ai Gărzii de Fier.

Totuşi, spre deosebire de Codreanu, care prefera să nu călătorească prea mult, Moţa a fost un participant activ la întruniri fasciste şi antisemite din străinătate. El a luat parte la conferinţa de la Budapesta din 1925 şi la cea care a avut loc la 16-17 decembrie 1934 la Montreux, în Elveţia. La aceasta din urmă, Moţa a fost foarte activ şi i-a convins pe participanţi să formuleze următoarea declaraţie:

> Congresul, văzând că fiecare stat, în virtutea principiului suveranităţii naţionale, este singurul calificat să decidă, pe propriul său teritoriu, atitudinea pe care trebuie s-o ia faţă de cetăţeni, grupuri, rase şi religii în interiorul frontierelor sale, şi, luând în considerare atât legea naturală, cât şi moralitatea, declară că problema evreiască nu trebuie să fie văzută ca o campanie de ură împotriva evreilor. Cu toate acestea, văzând că, în foarte multe ţări, anumite grupuri de evrei exercită, fie în mod deschis, fie pe ascuns, o influenţă dăunătoare asupra intereselor morale şi materiale ale naţiunii şi formează un fel de stat în stat, pretinzând tot felul de drepturi, dar refuzând să se conformeze tuturor îndatoririlor corespunzătoare acestora, că lucrează pentru distrugerea civilizaţiei creştine, Congresul denunţă activitatea sinistră a unor astfel de elemente şi este pregătit pentru a le combate[69].

Textul acestei declaraţii a fost impus de Moţa, iar detaliile ei sunt o paralelă la conţinutul scrisorilor pe care le schimba în aceeaşi perioadă cu Nazi Welt-Dienst[70]. Fidel convingerilor sale religioase şi naţionaliste, Moţa s-a oferit, împreună cu alţi legionari, să lupte împotriva duşmanilor

Bisericii Creştine, în războiul civil spaniol, unde şi-a găsit foarte curând moartea. Aşa cum Nae Ionescu, cu care Moţa avusese o conversaţie înainte de a pleca în Spania şi căruia îi lăsase testamentul său, a scris, la scurt timp după moartea celor doi în Spania, în prefaţa cărţii lui Vasile Moţa:

> Ion Moţa s-a dus [în Spania] să moară. Se înrădăcinase profund în el convingerea că mântuirea neamului nostru are nevoie de jertfa patetică a fiinţei lui trupeşti; şi a plecat într-o hotărâre transfigurată; nu ca să lupte; nu ca să învingă luptând; ci pentru ca, cu moartea lui, să calce moartea noastră[71]. Dacă Moţa s-ar fi întors nevătămat din război, bucuria omenească a noastră, a celor care l-am cunoscut, ar fi stat alături de îndoiala lui Moţa, care se va fi gândit că, pentru păcatele cuiva, Dumnezeu i-a refuzat jertfa. Oricât de groaznic ar fi omeneşte gândul acesta, eu sunt astăzi încredinţat că, pentru mântuirea naţiei noastre, Dumnezeu trebuia să accepte jertfa lui Moţa; aşa după cum, pentru mântuirea neamului omenesc, a acceptat jertfa mielului[72].

Indubitabil, asistăm la o comparaţie între Isus şi Moţa, care aminteşte de alte texte ale lui Ionescu, pe care le-am analizat mai sus, în capitolul 4[73]. Se ştie că Moţa s-a întâlnit cu Ionescu înainte de a pleca în Spania şi că i-a lăsat lui Ionescu testamentul său, ca să-l dea, în cazul morţii sale, lui Codreanu şi familiei. Însă dacă Ionescu analizează într-adevăr corect intenţia lui Moţa rămâne o chestiune care trebuie dezbătută[74]. Eu, de exemplu, aş opta pentru explicaţia mai mundană, oferită de un observator realmente dinăuntrul cercului, Mircea Vulcănescu: Moţa s-a oferit voluntar pentru luptele din Spania ca o formă de ispăşire chinuitoare pentru suspiciunea de a se fi străduit să-l înlocuiască pe Codreanu ca lider al Gărzii de Fier[75].

În orice caz, recomandarea făcută de Ionescu lui Dumnezeu, să primească jertfa lui Moţa aşa cum făcuse în cazul lui Isus, este realmente înduioşătoare – fără îndoială, o nouă tentativă de a-l sfătui acum pe Dumnezeu, aşa cum mai înainte îl sfătuise pe Carol al II-lea. Ar trebui menţionat faptul că miniştri ai Germaniei naziste şi ai Italiei fasciste au asistat la funeraliile lui Moţa şi Marin.

Toate acestea nu l-au împiedicat pe Eliade, chiar mai târziu, să-l descrie pe Moţa ca o figură extrem de atractivă, în a treia parte a trilogiei sale *Întoarcerea din Rai*, intitulată *Viaţă nouă*, scrisă după 1937, dar rămasă neterminată. Acolo el citează două dintre declaraţiile lui Moţa despre moarte: „Cine ştie să moară nu va fi rob niciodată"[76], interpretată direct prin faptul că moartea constă în eliberarea şi libertatea supreme[77], şi viziunea potrivit căreia cea mai puternică dinamită este cenuşa cuiva[78]. Ca să-l confunde pe Moţa – care încercase să ucidă un alt student gardist, considerat trădător şi condamnat pentru asta – cu un erou spiritual, Eliade trebuie să fi fost nu un adolescent miop, ci un matur orb. Iar acestea nu sunt decât câteva exemple ale imaginii lui Moţa,

bazate pe lucrări publicate înaintea morţii sale în ianuarie 1937.

În 1948, Eliade îi scria prietenului (şi mult timp susţinătorul său financiar) Brutus Coste: „În ceea ce mă priveşte, eu sunt resemnat. Ştiu că nimic pur nu se poate menţine pur până la mine. În 1938, am aderat la Garda de Fier pentru memoria lui Moţa, ca să văd în 1940 o Gardă condusă de haiduci, haimanale şi *semidocţi*, compromiţând până şi amintirea idealului lui Moţa. Aşa e «Istoria» – de aceea, eu optez pentru Metafizică”[79]. Distincţia lui Eliade dintre aşa-zisa Gardă de Fier „pură” de odinioară şi forma sa degenerată, cu brutalitatea din 1940-1941, este într-o foarte mare măsură artificială, pentru că Garda a recurs la asasinate politice cu mulţi ani înainte de uciderea lui Codreanu şi a celorlalţi capi ai săi[80].

Propriile puncte de vedere ale lui Eliade de la sfârşitul anilor 1930 nu sunt departe de cele ale lui Moţa. În primul rând, vreau să subliniez că Eliade cunoştea *Craniile de lemn* ale lui Moţa, pe care le cita, aprobator, în 1938[81]. În articolul său intitulat „Piloţii orbi”, el ataca conducerea română că nu acordă atenţie schimbărilor nocive din noile teritorii, dintre care unele sunt dominate de evrei. Câteva săptămâni mai târziu, Eliade afirma că neamul românesc este aproape de pieire din cauza minorităţilor[82]. Mai mult, în 1935 Eliade îi scria lui Emil Cioran o scrisoare care conţine, între altele, opinia sa cu privire la cartea recent publicată a lui Cioran *Schimbarea la faţă a României*. Aceasta este una dintre cele mai radicale cărţi scrise vreodată în România, afişând un dezgust aprig faţă de minorităţile din România şi faţă de români în general[83]. Atitudinea lui Cioran faţă de evrei era destul de antisemită, probabil din cauza unui fel de atracţie faţă de ei, într-o manieră care aminteşte de aceeaşi tensiune la Eliade, care a fost însă mult mai pozitivă. După citirea cărţii lui Cioran, Eliade i-a scris: „Capitolul despre muncitori şi evrei este admirabil”[84]. De fapt, încă din tinereţe Cioran îşi exprimase unele atitudini uşor negative faţă de evrei, în special faţă de cei „noi” – vezi mai sus viziunea lui Moţa despre invazia evreilor – şi o atitudine mult mai tolerantă faţă de evreii „mai vechi”, despre care scria că au trăit în România numai în „ultimii patruzeci de ani”[85].

Noii strigoi şi un apel pentru integrarea lor

În martie 1936, Ion Moţa a scris o prefaţă la colecţia articolelor sale propagandistice din ultimii 15 ani. La sfârşitul acestei prefeţe el scria ceea ce ar putea fi una dintre cele mai oribile descrieri ale stării de spirit a unui conducător legionar:

Astfel, sufletul nostru rămas legat de o altă lume rătăceşte azi într-o viaţă care nu e a noastră. Faţă de lumea de acum, noi ne simţim străini, în ea nu ne găsim un alt rost decât acela de a o curma spre a învia vremurile de demult şi a le spori frumuseţea, tăria şi dreapta rânduială românească.

S-ar părea astfel că eu şi camarazii mei suntem un fel de ciudate făpturi cu două vieţi, un fel de strigoi ridicaţi dintr-o lume apusă spre a purta duhul spaimei de azi. Chiar aşa suntem. Suflete dezrădăcinate care, purtându-şi neodihna peste o viaţă dărâmată, nu vor avea pace nici în mormânt până când nu vor ridica din nou ceea ce alţii au pângărit, au risipit şi au pus sub blestem. Oamenii veacului de astăzi să-şi oprească o clipă huzurul şi nepăsarea şi să asculte ciudatele zgomote care frământă adâncurile neînţelese şi chiuie cu vânturile nopţii. Şi să ştie: se apropie stăpânirea strigoilor, cumplită![86]

Este un fragment sinistru, ameninţător, în care cu greu se poate descifra un mesaj spiritual. Buna rânduială din trecut, de când România nu fusese cucerită încă de evrei, este menţionată chiar înaintea acestui fragment, iar în contextul respectiv Moţa menţionează că i-a combătut pe evrei şi pe tâlharii care au ocupat această lume[87]. Sentimentul înstrăinării este absolut evident şi reiterat în altă parte în aceeaşi prefaţă[88]. El coroborează ceea ce prezicea Ionescu în conversaţia sa cu Sebastian citată mai sus.

Strigoii sunt, după toate probabilităţile, partizanii Gărzii de Fier, iar în tanatomania Gărzii de Fier, aşa cum a numit-o Culianu[89], utilizarea temei strigoilor nu este necunoscută. De fapt, „poetul” Gărzii de Fier a exprimat un sentiment similar când şi-a imaginat nişte personaje anonime, probabil legionarii, după cum urmează:

În bezna nopţii ne visăm strigoi[90],

Că ne-ospătăm din câte-un hoit fierbinte.

În bezna nopţii ne visăm strigoi,

Dar numai moartea rupe hălci din noi,

Ea singură înfulecă morminte[91].

Această abordare morbidă face parte din tanatologia atât de caracteristică Gărzii[92]. Presupun că aceste două figuri importante ale Gărzii de Fier au împărtăşit o tanatologie comună.

Desigur, atât Codreanu, cât şi Moţa susţineau prioritatea vieţii spirituale, dedicată lui Dumnezeu

şi naţiunii, precum şi spiritul de sacrificiu şi disponibilitatea de a muri pentru aceste cauze. Antisemitismul virulent şi pretenţiile spirituale se împletesc, deopotrivă, uneori pe aceeaşi pagină. Amestecul de ură extremă pentru evrei şi de declaraţii de iubire pentru România şi Dumnezeu generează un tip special de retorică demagogică. Un specialist al religiei ar fi trebuit să ştie că cuvintele se pot transforma în fapte şi pot face rău, iar în absenţa acestei minime conştientizări, prea puţin mai rămâne din expertiza cuiva în domeniul religiei[93].

Aceste tipuri de imagini sângeroase îi erau cu siguranţă cunoscute lui Eliade. În foiletonul intitulat „Strigoii” scris în 1938, el se referă explicit la cartea lui Moţa şi citează finalul fragmentului redat mai sus, în care se prezice că va veni stăpânirea strigoilor, oferind un comentariu propriu la această predicţie[94]. Acest foileton n-a fost menţionat, din câte ştiu eu, în discuţiile despre afinităţile lui Eliade cu Garda de Fier, de aceea aş vrea să discut semnificaţia şi impactul său. Eliade începe cu un citat *verbatim* al finalului prefeţei lui Moţa şi scrie:

> Ce hotărâtă întoarcere la normele româneşti! Poporul nostru s-a refuzat întotdeauna tragicului şi sentimentului tragic al existenţii. Moartea ciobanului din *Mioriţa* este o moarte „împăcată”[95]. Melancolie[96], din belşug; dar niciodată deznădejdea cumplită, niciodată tragicul considerat ca o categorie fundamentală a condiţiei umane […]. „Strigoii” lui Ion Moţa vor stăpâni o bucată de vreme. Până când se va face „o ţară ca soarele mândru din Cer”[97].

Ultima propoziţie este, de fapt, un citat neatribuit din viziunea populară a Gărzii de Fier, care-i cerea Căpitanului ei, Codreanu, să facă o Românie mândră ca soarele din cer[98]. Indubitabil, guvernarea cumplită a strigoilor, o imagine pe care Eliade o împărtăşeşte cu Moţa, este cea a Gărzii de Fier. Presupun că Moţa, ca şi Eliade, ştia că strigoii se hrănesc cu sânge şi că guvernarea cumplită prezisă (*cumplit* este un cuvânt românesc foarte puternic) înseamnă o luptă absolut nespirituală cu evreii şi „hoţii” pentru a restabili rânduiala românească curată. Garda de Fier, ca şi Eliade, amesteca ortodoxia cu o atitudine ţărănească[99].

Un savant în mijlocul evenimentelor putea, probabil, să scape din vedere conotaţiile periculoase ale unui fragment precum cel al lui Moţa, care serveşte ca punct de plecare al articolului său. Însă, cu trecerea timpului, exista posibilitatea unei reflecţii mai mature din partea cercetătorului profesionist al religiei asupra adevăratei „spiritualităţi” „timpurii” a Gărzii de Fier, or, am văzut că în 1948 Eliade nu reflectase încă la ceea ce se întâmplase în Legiunea de dinainte de 1940 a Arhanghelului Mihail. El n-a făcut-o, de fapt, niciodată, deşi a avut mai multe ocazii de a o face[100]. Să aruncăm o privire asupra unui fragment scris la sfârşitul anului 1945, după o conversaţie cu Ionesco la Paris; este un fragment din *Jurnalul* lui Eliade, din data de 4 octombrie 1945, aflat în colecţiile speciale ale bibliotecii Joseph Regenstein din Chicago, pe care îl voi reda

mai jos în versiunea completă cunoscută de specialişti (fragmentul este reprodus în facsimil pe pagina următoare):

> Când discuţia a revenit la Gardă, i-am spus că aceste probleme ar trebui să fie depăşite[101] o dată pentru totdeauna. După moartea lui Codreanu şi a şefilor, Garda a devenit un strigoi. Am asistat la un caz straniu de vampirism. Se încerca să se menţină în viaţă un organism care fusese asasinat. Ca orice victimă a unei morţi violente, Garda s-a transformat într-un strigoi[102]. Nu şi-a găsit odihna, nici în mormânt nici în istorie. Cu sângele legionarilor şi al celor ucişi de legionari, vampirul continua să „trăiască”. Toate lucrurile acestea trebuie lichidate, adică integrate. Ar fi criminal şi e deja foarte steril să se facă necontenit procesul Gărzii. Ar duce la un traumatism psihologic al naţiunii întregi. Psihiatrii vindecă psihiasteniile şi nevrozele ajutând pe pacient să integreze în personalitatea lui anumite conflicte, traumatisme, obsesii etc.[103], care-i ratau viaţa. Trebuie să procedăm în acest fel: să integrăm traumatismele, injuriile, greşelile, crimele, extazele Gărzii – şi să trecem mai departe. Nu e vorba de un proces care trebuie închis, ci de un act creator de voinţă şi înţelegere[104].

21

După moartea lui Codreanu și a șefilor, Garda a devenit un strigoi. Am asistat la un caz straniu de vampirism: se încerca să se mențină în viață oarbă un organism care fusese asasinat. Ca orice victimă a unei morți violente, Garda s-a transformat în strigoi. Nu și-a găsit odihna nici în mormânt, nici în istorie. Cu sângele legionarilor și al celor uciși de legionari, vampirismul continuă să hrănească: Toate lucrurile acestea trebuiesc lichidate; adică, integrate. A fi criminal, și e deja foarte steril, să se facă că neconsumat procesul Gărzii. Ar duce la un traumatism psihologic al națiunii întregi. Psihiatria vindecă, psihanaliștii și neurologii ajutând pe pacient să integreze în personalitatea lui anumite conflicte, traumatisme, obsesii, etc. care-i ratau viața. Trebuie să procedăm în același fel: să integrăm traumatismele, injuriile, greșelile, crimele, extazele, etc. Gărzii, și să trecem mai departe. Nu e vorba de un proces care trebuie închis, ci de un act creator de voință și înțelegere.

Seara, invitat la masă de Rela, cu Herăști și perechea Ștefan Ionescu. Ne întoarcem acasă la 2 1/2 și adorm anevoie la 5 dimineața.

Acest fragment, redat aici pentru prima dată în întregime, este unul dintre cele mai bizare texte pe care le cunosc şi necesită o analiză detaliată. Comparaţia fascinantă a Gărzii de Fier cu un strigoi/vampir este extrem de relevantă pentru înţelegerea atitudinii lui Eliade faţă de mişcare. Ea aminteşte de modul în care Moţa îi înţelegea pe legionari ca trăind într-un interval dintre prezentul nociv şi vechea rânduială pură pe care se străduiau s-o restabilească, o noţiune pe care Eliade a

utilizat-o în propriul său foileton; în ambele cazuri, membrii Gărzii de Fier erau deja strigoi în 1927, nu doar în 1940. În acest fragment, Eliade nu propune deschiderea unui nou capitol prin uitarea crimelor, ci ceva cu totul diferit: teoria integrării traumei, introdusă aici, este interesantă pentru că ea ar permite şi integrarea lui Eliade însuşi. Eugène Ionesco, cu care Eliade vorbea aici, a recunoscut că Eliade a aparţinut Gărzii de Fier într-o scrisoare pe care a scris-o mai devreme, în acelaşi an, prietenului său, profesorul de literatură Tudor Vianu, scrisoare ce a fost citată de mulţi cercetători[105]. Este *apologia pro vita sua* a lui Eliade. Era şi el o parte din strigoiul care ar trebui să fie integrat? În orice caz, nu pot vedea în acest fragment nicio dovadă a opiniei că, în acest moment, Eliade „a lăsat în urmă episodul legionar", cum pretinde Călinescu, cu toate că a văzut fragmentul complet[106].

Într-un fel, acest fragment ar trebui citit în contextul a ceea ce Eliade scria în Portugalia în 1941, într-un fragment pe care l-am tradus mai sus, la sfârşitul capitolului 2, care se referea la iubirea duşmanilor ca parte a contopirii opoziţiei. Ceea ce mă preocupă mai mult în acest fragment este nu atât refuzul lui Eliade de a recunoaşte în mod clar dimensiunile criminale ale Gărzii de Fier înainte de 1940, cât apelul său la integrarea deopotrivă a „vechii" Gărzi bune, ca şi a celei „noi": Eliade era nerăbdător să „treacă mai departe". Este interesant că aici el recurge la conceptul de integrare în sensul său psihologic mai degrabă decât în obişnuitul sens ontologic, care este tipic scrierilor lui, după cum am văzut mai sus, în capitolul 2. El nu vede nicio problemă în absorbirea conştientizării aspectelor criminale ale activităţii Gărzii într-o viitoare personalitate naţională, lucru care ar fi mai sănătos decât aducerea criminalilor în faţa justiţiei. În mod ciudat, Eliade amestecă – sau „integrează" – sângele asasinilor cu cel al victimelor – absolut nediscriminatoriu – în imaginarul vampir sângeros. Aceste tipuri atât de diferite de sânge, cel al criminalilor şi cel al victimelor, constituie o anumită formă de *coincidentia oppositorum*? Aşa cum am văzut într-un alt fragment, citat mai sus, în capitolul 2, Eliade vorbeşte despre o „«totalizare» a binelui şi răului [...], contopire definitivă a contrariilor, anularea condiţiei umane printr-o regresiune în nediferenţiat, în amorf"[107]. Aceasta face parte dintr-o abordare mult mai comprehensivă, discutată mai sus, care se bazează pe înţelegerea prin nediscriminare sau ca o hermeneutică a nediscriminării: între victimă şi criminal sau între cei morţi şi cei vii. Se poate foarte bine să avem aici un ecou al viziunii potrivit căreia naţiunea este constituită deopotrivă din oameni morţi şi din oameni vii[108]. Ceea ce a devenit criminal în ochii lui Eliade nu au fost vechile crime sau criminalii, ci acele persoane care ar fi îndrăznit să le judece şi să-i judece în prezent. Îl preocupa aici un proces de asimilare pentru a găsi un nou echilibru pentru naţiune, într-o manieră care aminteşte de un fragment (pe care l-am citat în capitolul 2) din al său *Jurnal portughez*, în care este vorba despre integrare[109]. Aspectul moral al acestei integrări este, evident, secundar. De fapt, avem de-a face cu un alt exemplu de interpretare mitică, în care un concept religios important – odinioară *māyā* şi *coincidentia oppositorum*, acum vampirul – este invocat pentru a explica istoria personală

sau generală.

Este greu să evităm comparaţia apelului pentru integrare de aici cu ceea ce ar putea constitui o posibilă interpretare a romanului cu strigoi al lui Eliade, *Domnişoara Christina*. Acolo, femeia-strigoi vrea să revină la o relaţie semnificativă cu un bărbat, în pofida faptului că aparţine unui alt plan al existenţei. Sper că nu interpretez anacronic romanul, utilizând conversaţia lui Eliade din 1945 care se opreşte asupra integrării, dar presupun că este tocmai ceea ce îşi dorea femeia-vampir: transcenderea propriei situaţii după moarte[110]. Ţin să subliniez că imagistica sângelui rezonează cu cea a sacrificiului de sine, cu moartea şi circuitul energiei prin intermediul ei, atât a celei umane, cât şi a celei divine[111].

Conversaţia de mai sus despre strigoi a avut loc în octombrie 1945 la Paris, iar Eugène Ionesco a fost persoana căreia i s-au spus, fără îndoială, aceste lucruri. Oare discutase Eugène Ionesco cu Eliade despre ceea ce-ar fi trebuit să li se facă legionarilor? Nu neapărat. Totuşi, cu câteva luni înainte, în acelaşi an, Ionesco descrie într-o revistă propriile sentimente la părăsirea României în 1942 pentru Franţa:

> Am făcut tot posibilul să plec din ţară: orice s-ar fi putut întâmpla. Să mor; să fiu contaminat; să devin un câine şi eu[112]; să fiu locuit de demonul legionarilor... Mă trezeam din coşmar; scăpam din infern [...] de Căpitanul [Codreanu], de strigoiul Căpitanului... Dar inconştientul mi-e încă plin de coşmaruri: oroarea sfântă de iad şi strigoi nu m-a părăsit încă[113].

Fără a fi deci la curent cu viziunea lui Eliade, pe care acesta i-a împărtăşit-o în conversaţia de mai târziu, şi Ionesco se referea aici la conexiunea dintre Garda de Fier şi strigoi. Frica de a nu deveni un câine aminteşte de ceea ce avea să scrie 14 ani mai târziu, celebra piesă *Rinocerii*. Aşa cum au subliniat cercetătorii, unul dintre principalele contexte ale transformării unor cetăţeni normali în rinoceri a fost adeziunea prietenilor lui Ionesco la Garda de Fier[114]. Utilizarea culorii verzi, atât de evidentă în piesă, simbolizează culoarea reprezentativă a legionarilor. Marta Petreu a propus cu perspicacitate să-l identificăm în Logician, care în piesă este şi profesor, pe nimeni altul decât „Profesorul” *par excellence* al anilor 1930 din România, adică pe Nae Ionescu, pe care Ionesco îl cunoştea bine de la un curs avut cu el la universitate şi pe care-l blama pentru rolul său în convertirea unor gânditori tineri la ideologia Gărzii de Fier[115].

Culianu a formulat următoarea întrebare, destul de naivă, pe care intenţiona să i-o pună lui Eliade: „Aţi trăit rinocerizarea României în anii 1934-37. Vă regăsiţi în figura lui Bérenger, ultimul om care rezistă rinoceritei?”[116]. Se pare totuşi că istoria poate fi completată printr-o „identificare” suplimentară din acelaşi cerc. Eu sugerez că Jean, un alt personaj important din piesă, care este

transfigurat în rinocer după Logician, este cel care-l reprezintă pe Eliade. Chiar în momentul transformării lui în rinocer, Jean exclamă: „Il faut reconstituer les fondements de notre vie. Il faut retourner à l'intégrité primordiale”[1*117]. Replica finală: „Trebuie să revenim la integritatea primordială” aminteşte clar de accentul pus de Eliade pe integrare şi pe întoarcerea la totalitatea primordială, aşa cum am văzut în mai multe exemple din capitolul 2. În plus, referirea la reconstituirea fundamentelor vieţii cuiva aminteşte de propaganda Gărzii de Fier, aşa cum era formulată într-unul dintre fragmentele lui Moţa citate mai sus. Eu aş opta pentru teoria potrivit căreia Ionesco însuşi este camuflat în figura lui Bérenger, căci lui îi era frică să nu fie contaminat de spectrele Gărzii de Fier, cum am văzut mai sus[118].

În orice caz, o reacţie la conversaţia menţionată mai sus dintre Eliade şi Ionesco, de la sfârşitul anului 1945, se află într-o scrisoare, datată ianuarie 1946, pe care Ionesco i-a scris-o lui Petru Comarnescu, o figură importantă din grupul *Criterion*:

> Pe Eliade şi pe Cioran nu-i pot vedea. Deşi ei „nu mai sunt legionari” (cum spun ei) – ei nu se pot rupe de angajamentul pe care l-au luat, o dată pentru eternitate, au rămas legionari fără să mai vrea şi-i simt că sunt din neamul acelor ce pentru mine îmi apar hiene (şi eu, desigur, pentru ei, apar drept hienă; suntem hiene unii pentru alţii – şi asta e din ce în ce mai limpede, cât va mai fi în istorie – şi după)[119].

E inutil să spun că antagonismul dintre ei a durat doar câteva luni, după care toţi trei au devenit prieteni buni, pentru mulţi ani; doar un alt caz de lipsă de incompatibilitate[120]. Cu toate acestea, tensiunile dintre ei au rămas şi, conform unei scrisori trimise de Virgil Ierunca lui Eliade, Ionesco îl acuza cu puţin timp înainte de ianuarie 1964 că era responsabil de Auschwitz[121].

La sfârşitul anului 1946, Eliade a revenit la tema Gărzii de Fier, remarcând că fusese mişcat de credinţa membrilor ei aflaţi printre străini de şapte ani, dintre care cinci erau în lagărele germane. El se întreba ce se putea face pentru ca forţele lor spirituale să nu devină sectare sau să se transforme „în vampirism, deoarece, fie că vrem sau nu, momentul legionar este depăşit”[122].

Voi aborda acum o chestiune care a fost dezbătută de cercetători în ultimele două decenii: a perceput Eliade adevărata natură a Gărzii de Fier, o mişcare violentă, criminală, aşa cum o ilustrează conversaţia dintre Nae Ionescu şi Mihail Sebastian citată mai sus sau punctul de vedere al profesorului neidentificat de filosofie menţionat de Ionesco, şi a acceptat-o ca atare ori a crezut, în mod „naiv” sau „miop”, în preponderenţa dimensiunii spirituale a mişcării, cum susţin alţii? Al doilea răspuns a fost dat de Sebastian în *Jurnalul* său, după o discuţie pe care a avut-o cu Eliade despre aderarea sa la Garda de Fier; Sebastian utilizează sintagma „naivităţi catastrofale” pentru a

califica atitudinea lui Eliade[123]. Unii cercetători serioşi au acceptat această explicaţie, după ce au recunoscut în mod explicit afilierea lui Eliade la extrema dreaptă[124], în timp ce alţii au teoretizat în principiu o aderare mult mai profundă la mişcarea extremei drepte, fără a recurge la ipoteza naivităţii[125]. În alte cazuri a fost introdus conceptul de „miopie politică”[126].

Totuşi, eu nu am niciun motiv să adopt explicaţii ca „naivitatea” sau miopia, câtă vreme istoria strigoilor, citată mai sus, este un comentariu explicit al prezicerii lui Moţa că va veni cumplita şi terifianta guvernare a strigoilor şi pare destul de evident, cel puţin pentru mine, că Eliade subscria deja la ea în foiletonul său din 1938[127]. Este oare cu putinţă să fi înţeles greşit sensul „cumplitei stăpâniri”, atunci când a copiat-o din prefaţa lui Moţa? Admiraţia sa prelungită pentru Moţa, al cărui antisemitism aprig este absolut evident în cartea cunoscută lui Eliade, a cărei prefaţă a comentat-o, nu poate lăsa mult loc pentru o naivitate autentică şi la fel se întâmplă în cazul reacţiei sale pozitive la cartea profund antisemită a lui Cioran, atunci când vine vorba despre evrei. Prea multă naivitate se poate transforma în prostie, iar Eliade era oricum, dar nu prost.

Mă voi opri acum asupra chestiunii celei mai discutate despre Eliade şi despre Garda de Fier, relaţia lor din punct de vedere conceptual. Faptul că a aderat la această mişcare într-o anumită perioadă este, în opinia mea, indubitabil adevărat, iar încercările unor cercetători de a atenua evenimentul par a proveni dintr-o abordare discutabilă. Totuşi, chestiunea poate fi mult mai complicată decât simplul fapt de a fi fost influenţat de ideologia Gărzii de Fier. Suferise Eliade o convertire subită, autentică, sau aderase doar din admiraţie pentru Nae Ionescu, aşa cum a pretins? A fost acesta oportunismul cuiva care înţelegea ascensiunea Gărzii de Fier ca putere politică? Sau s-a datorat numai influenţei soţiei sale? Ori a fost, aşa cum cred eu, şi o chestiune ce ţine de ceea ce se poate numi o „confluenţă conceptuală”, aşa cum am văzut şi în capitolul 3? Explicaţia dominantă în rândul cercetătorilor este aceea că a fost o anumită formă de atracţie, una neaşteptată, ca un fel de boală subită care l-a lovit pe Eliade, care nu a aderat la Garda de Fier decât la doi ani după maestrul său Ionescu[128]. Pe de altă parte, există o remarcă interesantă într-o istorie a Gărzii de Fier scrisă de Petre Pandrea – fost discipol al lui Nae Ionescu în liceu şi în universitate, care şi-a schimbat alianţele politice de mai multe ori în cursul vieţii sale[129] –, în sensul că ideologia Gărzii de Fier provine din prelegerile lui Ionescu[130]. Ca multe alte declaraţii controversate emise de Pandrea în diversele sale cărţi, aceasta poate fi şi ea simplistă, deşi cu siguranţă unele aspecte nu sunt lipsite de temei. În ce-l priveşte pe Ion Moţa, cel puţin, aşa stau lucrurile, căci el a asistat la cursurile lui Ionescu, aşa cum o confirmă Eliade însuşi în romanul său neterminat *Viaţă nouă*. După cum aflăm din memoriile unuia dintre participanţii la prelegerile lui Ionescu, amfiteatrul era plin de gardişti, unii chiar în uniforme[131]. S-ar putea ca adevărul să fie mai complex decât aderarea unor intelectuali la Garda de Fier sau faptul că gândirea Gărzii de Fier îşi are originile la Ionescu: au existat într-adevăr influenţe reciproce, dar, aşa cum am propus în capitolul 3, ele ar trebui înţelese ca provenind dintr-un numitor comun, care a precedat deopotrivă prelegerile lui Ionescu şi Garda

de Fier – o anumită formă de creştinism ortodox cuplat cu naţionalismul românesc[132]. Din cauza acestui numitor comun, Eliade, a cărui gândire era impregnată de viziunile lui Ionescu, şi-a găsit drumul spre ideologia Gărzii de Fier destul de natural şi lin, iar nu ca rezultat al unei convertiri subite. În gândirea lui Eliade, ca şi în aceea a Gărzii de Fier şi în special a lui Moţa, este posibil să vedem accentul pus pe misiunea poporului român, şi anume pe efortul de a oferi o semnificaţie specială existenţei poporului român ca naţiune[133]. Inutil să spun că acest accent pus pe centralitatea naţionalităţii era central pentru gândirea lui Nae Ionescu[134]. Sursele acestei sinteze pot fi găsite în gândirea unui alt profesor, istoricul Nicolae Iorga, pe care l-am menţionat în capitolul 5, o figură influentă pentru Ionescu şi pentru Eliade deopotrivă[135], a cărei ideologie a inspirat, cel puţin pentru o vreme, cel mai antisemit partid, al lui A.C. Cuza, din care a descins Legiunea Arhanghelului Mihail, punctul de plecare al Gărzii de Fier[136].

Dacă acest răspuns mai complex, bazat pe existenţa unui numitor cultural-religios comun semnificativ, este acceptat, atunci e mai greu de admis teoria unei „alunecări” a lui Eliade, aşa cum a formulat-o Culianu[137], decât cea a unei anumite forme de sinergie între gândirea lui Eliade şi ideile naţionaliste creştin-ortodoxe, care deveniseră mai la modă după apariţia României Mari, şi a confruntării cu probleme economice, culturale şi sociale cărora elitele române considerau că le era greu să le facă faţă într-o manieră democratică. Prejudecăţile ideologice, împreună cu crizele economice şi sociale de la începutul anilor 1930, au încurajat violenţa Gărzii de Fier, precum şi rolul complice jucat de mulţi intelectuali, începând cu Ionescu, în susţinerea mişcării criminale – care era astfel dinainte de 1940, deşi abia evenimentele sângeroase din 1940-1941 i-au repugnat lui Eliade. Cu toate acestea, idealizarea lui Moţa de către Eliade, chiar şi în a doua parte a anilor 1940, cum am subliniat mai sus, arată că nu doar admiraţia oarbă pentru Ionescu l-a adus pe Eliade la Garda de Fier, ci şi o convingere mult mai profundă şi o admiraţie constantă pentru cei doi lideri, care a continuat mult timp după moartea mentorului său.

Dacă ar fi să credem un raport al Securităţii, la sfârşitul anului 1971 Eliade continua să-l admire pe Codreanu, deşi îl detesta pe Horia Sima, şeful de mai târziu al Legiunii, atunci când acesta a venit la putere, pentru câteva luni, în 1940-1941[138]. La mulţi ani după război, Eliade declara că nu ştia „cum avea să-l judece istoria pe Corneliu Codreanu”[139]. Aici, într-un mod absolut surprinzător pentru un gânditor ca Eliade, care a deconstruit istoria sistematic, istoria e concepută ca arbitrară, iar el îşi suspendă modest judecata, atunci când este implicată o personalitate pe care o ştia bine şi ale cărei atitudini principale le împărtăşea, cel puţin în parte. El refuză să interpreteze situaţia, fie creator, fie în vreun alt mod. Se pare că mai păstrează o viziune idealizată despre Codreanu, care ucisese un ofiţer de poliţie şi era cunoscut în tinereţe pentru comportamentul său huliganic[140].

Pentru a rezuma discuţiile de mai sus: în calitate de cercetător al religiei, Eliade a eşuat nediscernând periculoasa combinaţie de fanatism naţional şi ură extremă antisemită, pe de o parte,

şi structurile paramilitare disciplinate care caracterizau Garda de Fier chiar de la începuturile ei, pe de altă parte. Accentul pus de el pe un singur aspect al organizaţiei, pe pretenţia ei spirituală, ascetică, făcea parte dintr-o tendinţă mai largă a sa de a reduce fenomene complexe la numai una dintre manifestările lor, pe care o privilegia. În acest caz, extremele spiritualităţii şi organizării militare s-au contopit într-o serie de evenimente criminale, care au afectat vieţile a mii de oameni. N-a fost o transcendere a contrariilor în istorie, dacă asta se întâmplă vreodată, ci un delir sălbatic de asasinate, care era rezultatul unei subordonări a spiritualului la violenţă. Orbirea lui Eliade ca savant este legată de propriul său naţionalism extrem din acea perioadă. Însă ceea ce este chiar mai trist din punctul de vedere al unui cercetător al religiei e faptul că nici măcar retrospectiv el nu şi-a recunoscut greşeala şi şi-a acoperit propria-i implicare, reiterând numai aspectul spiritual al Gărzii de Fier.

Refuzul de a recunoaşte ceea ce un cititor mai liberal ar spune că a fost o greşeală, o scăpare, este, în opinia mea, nu doar o chestiune de camuflare a propriului trecut, ci şi una legată de o convingere conceptuală mai profundă cu privire la natura realităţii şi religiei aşa cum le înţelegea el. După părerea mea, Eliade considera crimele Gărzii o parte necesară a unui proces de primenire a neamului românesc, o anumită formă de sacrificiu indispensabilă pentru purificarea sau regenerarea lui, la fel cum sunt necesare sacrificii umane, potrivit religiozităţii arhaice, pentru a menţine cursul naturii în starea lui perfectă[141]. Uciderea vechii clase conducătoare din România, pe care Eliade o ura atât de mult, a fost interpretată de Liviu Bordaş ca necesară pentru afirmarea tinerei generaţii, aşa-numita generaţie 1927, al cărei lider a fost Eliade[142]. Or, aceasta nu putea să aibă loc fără sânge şi sacrificiu, cum a scris Eliade într-unul dintre fragmentele sale needitate de roman:

> Generaţie nouă! Sânge şi carne şi oase purificate de agonia Războiului; viaţă integrală! Huideo cu bătrânii, cu raţionaliştii, cu scepticii; exaltaţi o viaţă tânără, o spiritualitate tânără, proprie, din experienţele noastre, din rănile noastre! [...] Sânge, flamuri, cruci, zimbri sacrificaţi, legionarii Soarelui[143].

Acesta este un fragment destul de vag, o parte dintr-un roman, iar eu nu sunt sigur că detaliile sale sunt atât de transparente. Spiritualitatea nu este totuşi separată de sânge şi sacrificii sau de naţionalismul legionarilor[144]. Este aici o anumită viziune a religiei arhaice, care a inspirat modul cum a înţeles Eliade evenimentele contemporane. Această viziune despre spiritualitate oferă o altă perspectivă asupra pretenţiei lui Eliade: el înţelegea că spiritualitatea şi vărsarea de sânge nu sunt opuse, iar crimele ar trebui condamnate doar atunci când sunt legate de un alt membru al Gărzii de Fier, aşa cum a fost cazul oribilei asasinări a unuia dintre liderii ei, Mihai Stelescu[145].

Au murit strigoii? Despre Garda de Fier din Chicago

Discuţiile de mai sus despre politica românească a anilor 1930 nu tratează nişte probleme învechite, care au dispărut cu multe decenii în urmă. În opinia mea, ecourile lor sunt încă evidente în diverse centre ale lumii: Spania, Germania şi Statele Unite ale Americii, şi chiar România zilelor noastre. În ce ne priveşte pe noi, Garda de Fier a fost bine reprezentată în special la Chicago, oraşul în care Eliade şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii sale din Statele Unite ale Americii[146]. Evenimentul major în acest context a fost legat de prezenţa în oraş a arhiepiscopului Bisericii Ortodoxe Române din America şi Canada, Valerian (Viorel) Trifa, un activist al Gărzii de Fier din Bucureştiul începutului anilor 1940, a cărui cetăţenie americană a fost revocată după multe deliberări judiciare[147]. Potrivit unui raport al Securităţii, Trifa era legat de Eliade prin soţia sa Christinel: „În ce-l priveşte pe prof. Mircea Eliade, deşi el nu se manifestă public, după cum spus mai sus[148], are totuşi legături, în special prin soţia lui, cu V. Trifa, Emil Bocioacă şi alţi lideri legionari, care încearcă să-l influenţeze”[149]. Astăzi acurateţea acestor rapoarte este greu de verificat. În orice caz, Christinel era foarte departe de legionari, Eliade chiar ascunzându-i trecutul legionar[150].

În 1974, o broşură intitulată *Romanian Nationalism: The Legionary Movement* a fost publicată la Loyola University Press din Chicago (retipărită în 1995). Autorul ei este Alexandru E. Ronnett, un medic şi dentist, la ale cărui servicii apela şi Mircea Eliade. Ronnett era un legionar bine cunoscut, unul dintre cei „noi”, apropiaţi de Horia Sima, adică dintre cei pe care Eliade îi condamna că pătaseră numele României. La Chicago, Ronnett a fost preşedintele unei organizaţii legionare numite „Frontul Libertăţii”. Apologia lui Ronnett pentru mişcarea legionară include o recunoaştere minimală a naturii tranşant antisemite a Gărzii de Fier, ignorând declaraţiile mult mai clare, precum cele ale lui Codreanu şi Moţa citate mai sus[151], deşi propriul său ton antisemit răzbate din plin de pe site-ul său despre Eliade. Conform spuselor lui Ted Anton, un jurnalist din Chicago care a scris o carte despre asasinarea lui Culianu, Ronnett spunea:

> „Eu îi ştiu pe cei care l-au ucis pe Iorga”, spune dr. Alexandru Ronnett, un dentist în vârstă şi medic generalist, care este purtătorul de cuvânt autoproclamat al Gărzii de Fier din Chicago. „N-au făcut decât un singur lucru rău: c-au fost prea blânzi”, spune el. „Ar fi trebuit să-l jupoaie de viu în public.”[152]

Dorinţa crudă a medicului aminteşte de modul oribil în care suferindul Stelescu a fost ucis într-

un spital – zece legionari l-au împuşcat de 120 de ori, iar apoi l-au tăiat în bucăţele mici[153].

Ronnett a rămas în contact cu Eliade, ca medic al său, până la moartea acestuia din urmă, iar mărturia sa conform căreia Eliade aparţinea Gărzii de Fier este pe cât de detaliată, pe atât de explicită, deşi s-ar putea ca nu tot ce conţine să fie demn de crezut: el pretinde că Eliade a fost un membru înregistrat al Gărzii[154], că făcea parte din clubul legionar Axa şi, nu în ultimul rând, că era şef de cuib (o mică unitate în structura Gărzii de Fier). Mai mult decât atât, Ronnett a relatat că, în ianuarie 1978, el a pregătit acordarea unei medalii de aur cu simbolul Gărzii de Fier lui Eliade, în cadrul unei ceremonii publice mult mai mari, cu prilejul centenarului unificării celor două principate române, ca recunoaştere a faptului că era cel mai distins savant român din exil, iar Eliade, potrivit lui Ronnett, a acceptat-o cu emoţie[155]. Este interesant că, potrivit uneia dintre mărturiile lui Ronnett, Eliade avea o părere cu totul diferită despre români decât cea pe care o voi discuta în capitolul următor. El relatează că, după ce-i dezvăluise trădarea unui gardist, Eliade i-ar fi spus: „Doctore, aşa suntem noi românii, plini de trădători şi vânzători. Istoria noastră este plină de asemenea ticăloşi”[156].

Aceste detalii mărunte despre existenţa unui mic cuib legionar al Gărzii de Fier din Chicago pot indica ceva mult mai grav. Căci tocmai în acest oraş a fost asasinat, în mai 1991, discipolul lui Eliade, Ioan Petru Culianu. Când am avut prima noastră discuţie serioasă despre Eliade, la sfârşitul anului 1988 la Chicago, Culianu vorbea destul de apologetic despre monografia sa timpurie despre Eliade, declarând că el n-avea idee despre trecutul de dreapta al lui Eliade, o afirmaţie de care eu sunt convins[157]. Totuşi, în comparaţie cu poziţiile mai neechivoce ale altora – Adriana Berger, Norman Manea şi Leon Volovici –, atitudinea lui rămâne mult mai ezitantă şi prudentă. El admitea deschis conexiunea dintre Eliade şi Garda de Fier, fără a accepta însă acuzaţiile de antisemitism aduse lui Eliade. Lucrul acesta reieşea deja clar dintr-un articol în italiană, publicat în martie 1989 în *Abstracta* şi reiterat într-un lung interviu dat în decembrie 1990 în limba română, care a fost publicat cu şase săptămâni înainte de moartea sa, precum şi într-un comentariu despre o carte a lui Eliade tipărită postum[158]. Mai mult decât atât, într-una dintre ultimele cărţi ale lui Culianu, cititorul se confruntă cu o situaţie curioasă: Eliade a fost marginalizat, însă niciodată criticat deschis. Astfel, de exemplu, în *Călătorii în lumea de dincolo*, care tratează practicile şamanice, el ignoră total voluminoasa monografie revoluţionară *Şamanismul*, care a constituit de fapt una dintre primele analize comprehensive ale acestui subiect[159]. În *Arborele gnozei* al lui Culianu, Eliade este menţionat doar o singură dată, într-un fragment care este de fapt o extrapolare din propria-i introducere la *The Eliade Guide to World Religions*.

Cu puţin înainte de moartea lui Culianu în mai 1991, câteva expresii prudente de rezervă în ceea ce-l priveşte pe Eliade şi-au făcut loc spre tipar. Aceasta făcea parte din deplasarea atenţiei lui Culianu înspre rolul nefast jucat de Biserica Ortodoxă din România în timpul celui de-al Doilea Război Mondial şi din aspra sa critică a Gărzii de Fier, pe care a descris-o în 1991 în revista

Meridian ca un „Ku Klux Clan ortodox” a cărui inspiraţie deriva din Biserică. Cele mai multe dintre aceste puncte de vedere se regăsesc în amplul său interviu publicat în România la Bucureşti, cu o lună şi jumătate înainte de moartea sa[160]. Totuşi, după părerea mea, mult mai gravă din perspectiva Gărzii de Fier decât rezervele sale cu privire la Eliade era invitaţia făcută de el Regelui Mihai al României la Chicago, la începutul anului 1991. Ar trebui să ne amintim duşmănia cumplită dintre Garda de Fier şi ultimii doi regi ai României. Tatăl Regelui Mihai, Regele Carol al II-lea, fusese cel care reprimase Garda de Fier, ordonând asasinarea multora dintre şefii ei, inclusiv a Căpitanului ei şi idolului lui Eliade, Corneliu Zelea Codreanu. Astfel, Culianu, un liberal fervent, putea fi considerat nu doar un critic al ideilor şi rolului Gărzii de Fier, ci şi gata să coopereze cu fiul regelui detestat, care semnase pactul cu URSS în 1944 – iar asta cu o lună-două înainte de asasinarea sa. Primea ameninţări telefonice, mi-a spus el, cu numai două săptămâni înainte de a fi asasinat.

Violenţa Gărzii de Fier nu este istorie învechită: Garda de Fier n-a dispărut complet după război, rămăşiţe ale mişcării sunt încă active în Europa, publicând cărţi în Spania, Germania şi Italia, de exemplu, iar mai recent în România, dar şi în America Latină, Canada şi Statele Unite, cel mai vizibil în Chicago! Permiteţi-mi să citez aici o reacţie a unui legionar, şi anume a unui membru al Gărzii care trăieşte în Chicago, aşa cum a fost publicată în ziarul românesc *Expres*, la 15 iulie 1991, la mai puţin de două luni de la asasinarea lui Culianu[161]. Un reporter român, Cornel Nistorescu, a intervievat, pentru un articol intitulat „O crimă în dispută politică”, membri ai diverselor grupuri care ar fi putut fi apropiate de afacerea Culianu. La rubrica „Ce spun legionarii?”, el afirmă:

> Am vorbit cu numeroşi legionari bătrâni din Chicago. Prefer să nu le dau numele. Unul dintre ei, Eugen Vâlsan, care mi-a permis să-i dezvălui numele, mi-a spus: „Culianu a sosit la Chicago graţie lui Mircea Eliade, iar Mircea Eliade a fost legionar, deşi n-a făcut politică legionară. Eu am fost cu Eliade în acelaşi lagăr[162]. După aceea el n-a mai făcut politică legionară, dar, în esenţa lui a rămas ceea ce fusese. Din acest punct de vedere, grosso modo, fiind foarte aproape de lumea lui Eliade, Culianu aparţinea şi el familiei noastre. Faptul că intenţiona să se căsătorească în curând cu o evreică era treaba lui. Noi nu eram încântaţi de acest lucru, dar nici nu ne preocupa. A spune altceva[163] nu e decât o afirmaţie absurdă. [...] Ultima dată când l-am întâlnit pe Culianu a fost de Paşti, la Biserică. Eram în relaţii mai mult decât cordiale. Toţi legionarii, atâţi cât mai există, m-au sunat [la telefon] să afle noutăţi şi erau îndureraţi. Noi respingem în mod categoric orice acuzaţie care ne implică în moartea acestui savant român”.

Conţinutul acestui fragment poate fi şocant pentru unii cititori mai puţin familiarizaţi cu

intricaţiile fundalului românesc, iar eu nu pot explica aici toate posibilele lui implicaţii. Am ales de aceea să cercetez doar unele aspecte ale lui, din cauza a ceea ce eu consider a fi cea mai şocantă declaraţie de aici: faptul că Culianu ar fi făcut parte din familia Gărzii de Fier din Chicago. Sunt necesare câteva observaţii preliminare. Detenţia lui Eliade de la sfârşitul anilor 1930 împreună cu legionarii este bine documentată din multe surse, inclusiv propria autobiografie a lui Eliade. Afirmaţia că Eliade „a rămas ceea ce era" – potrivit domnului Vâlsan: un legionar, dar unul care „nu face politică legionară", o expresie care este obscură – poate fi numai iluzia unui om bătrân care recruta cunoştinţe celebre pentru vechile sale credinţe. Dacă el vrea să spună că Eliade nu a fost violent şi că nu a participat la crimele Gărzii de Fier, are cu siguranţă dreptate. Lecturile mele despre Eliade de-a lungul vremii n-au dezgropat nicio mărturie scrisă care să ateste contrariul. Dar ce rămâne dintr-un legionar care nu face politică este mai dificil de înţeles. În orice caz, mărturia lui Vâlsan le coroborează pe cele ale lui Ronnett, care au fost citate mai sus.

Adevărat sau nu, fragmentul de mai spus spune o poveste care merită o altă discuţie: cum era Eliade perceput de legionarii care îl cunoşteau de peste 40 de ani? Ipoteza lui Vâlsan este aceea că el nu s-a schimbat, idee pe care eu însumi am încercat s-o subliniez mai devreme în acest capitol, pe baza scrierilor lui Eliade şi a mărturiei lui Ionesco. Oricine citeşte astăzi pe internet numeroasele site-uri digitale ale Gărzii de Fier va găsi cu uşurinţă toate foiletoanele relevante ale lui Eliade scrise la sfârşitul anilor 1930, un material care era odinioară aproape inaccesibil chiar şi cercetătorilor, retipărit acum cu mândrie, ca aparţinând ideologiei Gărzii de Fier.

Însă ceea ce este profund tulburător e incredibila includere a lui Culianu în „familia" legionară şi sugestia că, drept rezultat, el ar fi fost la adăpost de orice prejudiciu decurgând din partea legionarilor, în virtutea bunelor sale relaţii cu Eliade, pe calea unei anumite forme de afinităţi elective. Aceste declaraţii sunt interesante prin ele însele. Dar dacă acest Culianu, protejatul lui Eliade, şi-ar fi „trădat" totuşi „familia", ne putem întreba cum ar fi fost tratat. Şi, urmând acelaşi raţionament: a făcut el realmente ceva ce putea fi considerat o trădare a „familiei"? Răspunsul este fără echivoc: într-un articol românesc dedicat în mod special acestui subiect, el a descris Garda de Fier ca un Ku Klux Klan ortodox: adică Ku Klux Clan-ul creştin-ortodox. Acest articol a fost publicat la câteva zile după asasinarea sa şi este cea mai clară şi explicită denunţare posibilă a Gărzii de Fier[164]. În pofida eforturilor mele de a descoperi dacă era un articol mai vechi, care a fost retipărit, aşa cum se întâmplă în unele cazuri după un deces, sau unul cu totul nou, nu am putut răspunde la întrebare. Articolul respectiv este foarte explicit şi nu poate fi interpretat greşit nici măcar la o lectură superficială. Totuşi, un membru vizat al Gărzii de Fier ar fi putut găsi afirmaţii alarmante în acest sens şi mult mai devreme, în povestirile publicate de Culianu.

Există o pedeapsă pentru o astfel de trădare a „familiei" în care el fusese „adoptat"? Iată o întrebare dificilă. Poate că un grup de legionari în vârstă, care trăiesc în America de mai multe decenii, a luat măsuri eficiente ca urmare a neînţelegerii tânărului Culianu şi perceperii lor

întârziate, corecte a articolelor sale? Un fizician român de la Universitatea din Chicago şi un prieten al lui Culianu, Mircea Sabău, se spune că ar fi declarat într-un fragment care precedă citatul de mai sus din *Expres* că legionarii din Chicago erau bătrâni şi lipsiţi de putere, iar ideologia lor laxă. Poate că avea dreptate, dar altundeva, într-un interviu publicat în *Chicago Tribune*, la 2 iunie 1991, se relata despre el că ar fi crezut tocmai contrariul! Şi totuşi: în ce măsură un grup legionar – remarcaţi formele *noi* şi *noastre* care apar în fragment şi termenul „familie" – care aparţinea, cel puţin în trecut, celei mai antisemite mişcări din istoria României putea să privească în 1991 cu atâta stoicism la planificata căsătorie cu o evreică a cuiva considerat parte din „familie", retrogradând acest mariaj la statutul de afacere privată – iată ceva mai puţin evident. În orice caz, dacă fragmentul de mai sus prezintă o atitudine autentică, Vâlsan trebuie lăudat pentru acceptul său de a vorbi deschis cu un reporter, în timp ce prietenii săi erau foarte reticenţi să o facă. Ce aveau de ascuns, dacă într-adevăr erau atât de trişti de asasinarea lui Culianu? O considerau condamnabilă? Ar fi fost de acord deci şi că acum, în „familia" lor, nu mai exista discriminare rasială, invalidând propria judecată a lui Culianu despre Garda de Fier ca un „Ku Klux Klan ortodox"? Încă o dată, mă tem că răspunsul pozitiv la aceste întrebări e discutabil. Eu presupun că Vâlsan ar fi uimit să citească, la finalul eseului lui Culianu care se referă la Ku Klux Klan, următoarele:

> Ortodoxiştii [români] produc la vremea respectivă o enormă maculatură[165], care azi apare cu totul descreierată. Garda de Fier pleacă de la această ideologie, în care introduce elemente mistice şi de societate secretă.
>
> Pericolul fundamentalismului în sânul ortodoxiei nu s-a stins. Dimpotrivă, azi pare mai puternic ca niciodată[166].

Era Garda de Fier în 1991 destul de puternică pentru a elimina un savant care era perceput ca un trădător, la fel cum făcuseră în 1940, când eliminaseră un alt savant eminent, pe Nicolae Iorga, care era de fapt unul dintre cei mai antisemiţi intelectuali ai secolului XX din România? Mai bântuiau strigoii oameni la Chicago chiar şi în 1991? E greu de răspuns la aceste întrebări într-un mod definitiv. Totuşi, motivele asasinării lui Culianu, care transgresase unele dintre sensibilităţile Gărzii de Fier, ar trebui explicate într-un fel sau altul.

Încercarea de a-l integra pe Culianu în fosta „familie" a lui Eliade din Chicago este cel puţin o eroare flagrantă. Ea denaturează una dintre cele mai caracteristice teme ale ultimelor sale scrieri politice, aceea de a spune NU. Esenţial în acest context este foiletonul lui Culianu în care laudă curajul lui Ionesco de a spune NU, împotriva contemporanilor săi[167]. Aş dori să subliniez că descrierile mele de mai sus nu sunt o încercare de a-l idealiza ori de a-l transforma într-un luptător fără compromisuri, un protagonist neînfricat într-o dramă sângeroasă. Cu toate acestea, ca unul bine

familiarizat atât cu teroarea Securităţii române, cât şi, mai târziu în viaţa sa, cu crimele Gărzii de Fier, Culianu nu şi-ar fi putut scrie criticile publice (fără compromisuri şi fără să fie susţinute de-a lungul multor luni), fără o substanţială intenţionalitate şi mult curaj. De fapt, eu cred că el a crescut deopotrivă moral şi personal, poate chiar s-a schimbat semnificativ, pe măsură ce şi-a scris materialul jurnalistic, dar într-o direcţie opusă jurnalismului practicat de Eliade în 1937-1938. Iar această direcţie a avut de-a face cu treptata sa conştientizare a ororilor trecutului din România şi încrederea că locul său viitor ar fi America. Asta i-a determinat o atitudine proaspătă, care nu era evidentă, din câte ştiu, cât timp a trăit în Europa. Scena americană promiţătoare, care i-a furnizat treptat o perspectivă viabilă, ca profesor titular la Divinity School în cadrul Universităţii din Chicago, a coincis cu lovitura de stat din România de la sfârşitul anului 1989, iar acestea au declanşat o expresie mai agresivă a gândirii sale. Un sentiment de libertate care îi susţinea curajul a contracarat aprehensiunile şi temerile sale. Cineva a cărui familie mai trăia încă în România nu putea ignora posibilitatea ca ei, dacă nu el, să plătească un preţ pentru activitatea sa.

Şi nu în ultimul rând: discuţiile de mai sus se referă, din păcate, la probleme departe de a fi învechite şi de a aparţine doar domeniului trecutului. Dimpotrivă, o cercetare a site-urilor Gărzii de Fier de pe internet va scoate la iveală cu uşurinţă majoritatea foiletoanele lui Eliade şi cărţile lui Codreanu şi Moţa, precum şi o bogată literatură antisemită, care tratează pretinsa „invazie” evreiască a României de astăzi şi alte stereotipuri similare. Dacă odinioară antisemiţii din România se temeau de procentul de 4% evrei de acolo, astăzi ei încă se mai tem, dar de un procent de numai 0,04%. Obsesiile, ca şi strigoii, nu se schimbă, deşi proporţia persoanelor obsedate din România s-a redus spectaculos, ceea ce, cu siguranţă, e bine. Eliade a avut probabil dreptate că oamenii se schimbă lent. Acesta este şi motivul pentru care o modestă mărturisire a lui Eliade despre trecutul său şi o critică a sa ar fi schimbat, poate, ceva. Dar el a preferat să păstreze tăcerea: nu numai în privinţa greşelilor lui din tinereţe, ci şi în privinţa relaţiei lui permanente cu membrii Gărzii de Fier din Chicago. Se temea să nu fie expus de ei?[168]

Într-un fel sau altul, reiese că Garda de Fier, deşi mult mai puţin spirituală decât pretindea Eliade că a fost, a jucat totuşi un rol mult mai important în istoria religiei decât se crede.

Note

1. *Suferinţa rasei albe*, p. 47.

2. *NU*, p. 133.

3. *Present past*, p. 123.

4. Primul autor care a făcut-o şi a publicat rezultatul a fost Theodor Löwenstein/Lavi, un istoric

israelian, în ziarul israelian *Toladot*. Sper să dedic un studiu separat întregii corespondenţe şi impactului acestui articol, pe baza unui material suplimentar.

5. Handoca, prefaţa la *Dosarul Eliade II*, pp. 6-11; Rennie, *Reconstructing Eliade*, p. 160.

6. Vezi, *e.g.*, Volovici, *Nationalist Ideology*; Radu Ioanid, *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania*, trad. Peter Heinegg (New York, 1990); Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism"; Manea, „Happy Guilt"; Dubuisson, *Mitologii*; Laignel-Lavastine, *L'oubli du fascisme*; Ţurcanu, *Mircea Eliade*; Dana, *Métamorphoses*; şi Mutti, *Les plumes de l'Archange*.

7. *Apud* Zigu Ornea, *Permanenţa cărturarului* (Bucureşti, 2002), p. 418, citând „Comitetul Electoral Central", *Buna Vestire*, I, 234 (6 decembrie 1937).

8. Vezi, *e.g.*, Idel, *Ascensions on High*, p. 221; Antohi-Idel, *Ceea ce ne uneşte*, p. 150.

9. *Anii tulburi*, pp. 147-166.

10. De acest subiect mă voi ocupa cu altă ocazie, când voi analiza schimbul de scrisori dintre Eliade şi Scholem în 1972-1973. Ar trebui menţionat că afirmaţia lui Călinescu din prefaţa sa la *Dialoguri întrerupte*, p. 25, că Eliade nu a răspuns întrebărilor legate de trecutul său nu este corectă.

11. Vezi şi importantul avertisment al lui Culianu, *Studii româneşti*, I, p. 346.

12. Vezi introducerea lui la *Dosarul Eliade II*, pp. 5-11.

13. Vezi încercarea sa de a face o distincţie referitoare la admiraţia lui Eliade pentru Codreanu – pe care el o lega numai de personalitatea, şi nu de ideologia acestuia (*Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, pp. 170-172), ca şi cum Codreanu ar fi fost un fel de star de cinema, care n-ar fi avut nimic de spus despre evenimentele din România şi nicio influenţă asupra lor.

14. Pentru descrierea pe care i-o face Călinescu lui Eliade ca „un umanist rătăcit în politică", referindu-se la implicarea sa în Garda de Fier, vezi studiul său *Despre Culianu şi Eliade*, p. 39. Vezi şi *ibidem*, p. 43, unde convingerea lui Eliade despre începuturile Gărzii de Fier este descrisă ca un caz de „autoînşelare". Vezi şi pp. 17-18, n. 3.

15. „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică".

16. Rennie, *Reconstructing Eliade*, pp. 160-161: „Deşi este indubitabil că legiunea a devenit până la urmă violent antisemită, antisemitismul n-a fost o parte indispensabilă la începutul evoluţiei sale, când Eliade era un simpatizant al ei". Vezi şi *ibidem*, p. 177. Fără îndoială, aceasta este o percepţie foarte originală a Gărzii de Fier, susţinută numai de propriile impresii ale lui Eliade sau de cele ale partizanilor ei, dar nu şi de vreo cercetare serioasă a domeniului. De fapt, antisemitismul a fost parte integrantă din ideologia Gărzii de Fier încă de la început, la fel ca şi

anticomunismul. Ar trebui să spunem totuşi că Eliade era atras mult mai mult de anticomunism şi mult mai puţin de antisemitismul virulent şi violent al Gărzii, aşa cum îl prezintă pe larg scrierile predecesorului lor, Nicolae Paulescu, scrise înainte şi după al Doilea Război Mondial. Vezi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 29, 75, şi Oişteanu, *Inventing the Jew*, pp. 152-153, 187, 233, 320, 418-419.

17. Scrise în 1936 şi 1939 şi republicate în *Textele „legionare”*, pp. 144-147, 150-155. Vezi şi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 124-125; Ricketts, *Romanian Roots*, II, p. 1127.

18. Vezi, *e.g.*, Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 95-180; Petreu, *Cioran*, pp. 45-92; sau Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, pp. 55-64.

19. Sintagma este din Petreu, *Cioran*, p. 58. Pentru antisemitismul lui Codreanu, vezi Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism”. Desigur, Codreanu şi camarazii săi nu au fost primii antisemiţi virulenţi din istoria României secolului XX, aşa cum o arată primele scrieri ale prea distinsului filosof român Victor Conta şi ale distinsului om de ştiinţă Nicolae Paulescu.

20. Pentru contextul istoric imediat al acestei conversaţii, vezi Carol Iancu, *Evreii în România (1919-1938): De la emancipare la marginalizare* (Bucureşti, 2000), pp. 262-263, şi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, p. 281.

21. Casa sau vila lui Ionescu din nordul Bucureştiului.

22. Prim-ministrul României, Octavian Goga.

23. Acesta este sfârşitul discursului lui Ionescu.

24. *Jurnal*, p. 146. Pentru acest fragment, vezi Călinescu, *Despre Culianu şi Eliade*, pp. 37-38.

25. *Jurnal*, p. 339; pentru multe alte exemple, vezi Petreu, *De la Junimea la Noica*, pp. 205-249.

26. *Suferinţa rasei albe*, p. 130.

27. *Present Past*, p. 121.

28. „The Incompatibilities”, p. 32.

29. Vezi Vulcănescu, *Nae Ionescu*, p. 131.

30. Vezi *supra*, capitolele 5 şi 6.

31. Vezi, *e.g.*, Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 304. Chiar şi cei mai sofisticaţi intelectuali, ca Noica, utilizau acest slogan. Vezi Laignel-Lavastine, *Noica*, p. 218.

32. Sebastian a consemnat această opinie şi altundeva în *Jurnal*, p. 235, în septembrie 1939.

33. *Jurnal*, p. 147.

34. Mă întreb dacă acesta este Nae Ionescu.

35. *Present Past*, p. 124.

36. Vezi Oişteanu, *Inventing the Jew*, p. 289.

37. Vezi foiletonul lui Ionescu publicat ca un apendice la cartea lui Sebastian *Cum am devenit huligan*, pp. 331-332.

38. *Textele „legionare”*, p. 97.

39. Handoca, *Dosarul Eliade II*, p. 150.

40. Vezi, *e.g.*, Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, p. 79.

41. Gligor-Caloianu, *Theodor Lavi*, p. 342.

42. *Paradoxul român*.

43. Eliade, *Memorii*, p. 369; Ornea, *Anii treizeci*, pp. 208-209. Vezi şi Eliade, *Jurnalul portughez*, I, p. 103, unde el vorbeşte despre „călăii Legiunii”.

44. Vezi Bordaş, „Between the Devil’s Waters”.

45. Vezi Ricketts, *Romanian Roots*, I, p. 662.

46. Vezi *Jurnalul portughez*, I, p. 156.

47. *Ibidem*, p. 133.

48. Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, p. 242. Vezi şi Roland Clark, „Nationalism, Ethnotheology and Mysticism in Interwar Romania”, *Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, 2002, September 2009, pp. 19-21.

49. El a utilizat *Protocoalele* în propaganda sa începând din 1923. Vezi *Cranii de lemn*, p. 174.

50. Vezi Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, pp. 76-77, şi Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail”*, pp. 113-114.

51. Pentru acest personaj, vezi Petreu, *Cioran*, pp. 78-80, şi Ţurcanu, *Intellectuels*, pp. 70-83, în care a fost publicată corespondenţa cu personajul de extremă dreaptă Charles Maurras.

52. Vulcănescu, *Nae Ionescu*, p. 78.

53. Ornea, *Anii treizeci*, p. 407; Petreu, *Cioran*, p. 77.

54. Acelaşi termen este utilizat şi mai devreme pe aceeaşi pagină.

55. Moţa utilizează termenul peiorativ pentru evrei – *jidănească*.

56. Aceasta nu este, desigur, o chestiune de ameninţare economică, ci spirituală, ca şi în alte cazuri

la Moţa.

57. *Cranii de lemn*, p. 195. Este şi esenţa programului lui Codreanu din 1937: „Misiunea istorică a generaţiei noastre este rezolvarea problemei jidoveşti. Toate luptele noastre de peste 15 ani scopul acesta l-au avut şi toate sforţările vieţii de acum încoace scopul acesta îl vor avea" [Circulara 119 a lui C. Zelea Codreanu – n.tr.]. *Cf*. Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 65. Pentru viziunea lui Cioran despre invazia evreilor în România, vezi *ibidem*, pp. 115-116. Pentru viziunea lui Iorga despre invadarea şi colonizarea României de către evrei, vezi Iovănel, *Evreul improbabil*, pp. 196-198. Vezi şi Volovici, *Nationalist Ideology*, pp. 175, 178.

58. *Cranii de lemn*, p. 168.

59. Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, p. 160, şi Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail"*, p. 137.

60. Vezi Lucian Nastasă (ed.), *Antisemitismul universitar în România (1919-1939)* (Cluj-Napoca, 2011); sau Lucian Boia, *Capcanele istoriei* (Bucureşti, 2011), pp. 97-98.

61. Vezi *Cranii de lemn*, p. 62; Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 65; şi Petreu, *Cioran*, p. 79.

62. *Cranii de lemn*, p. 39. Vezi şi Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 307.

63. Pentru chemarea la o eliminare a evreilor, vezi şi *Cranii de lemn*, p. 21, unde Moţa îl citează pe A.C. Cuza, unul dintre fondatorii partidului din care derivase Garda de Fier. Vezi şi *ibidem*, p. 22. Vezi şi Petreu, *De la Junimea la Noica*, pp. 303-304.

64. *Cranii de lemn*, p. 196. Pentru mai multe despre teoria lui Moţa că există milioane de evrei în România, vezi Ricketts, *Romanian Roots*, p. 659.

65. *Cranii de lemn*, p. 169. Moţa utilizează din nou peiorativul „jidov". Încercările de-a atribui antisemitismul Gărzii de Fier unor motive pur economice sunt o simplificare exagerată a situaţiei. *Cf*. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 51.

66. *Cranii de lemn*, p. 194.

67. *Ibidem*, p. 196.

68. *Ibidem*, p. 61. Pentru eliminarea evreilor, vezi şi *ibidem*, p. 192.

69. M.A. Ledeen, *L'internazionale fascista* (Bari, 1973), p. 158. Pentru căutarea unei soluţii internaţionale la „problema evreiască" potrivit lui Codreanu, vezi „Mircea Eliade: Romanian Fascism", pp. 60-61, 69-70.

70. Vezi Ion I. Moţa, *Corespondenţa cu „Serviciul Mondial": 1934-1936* (Roma, 1954) despre publicarea scrisorilor originale în limba franceză, însoţite de o introducere şi o traducere în limba română, şi de ale sale *Cranii de lemn*, p. 30.

71. Aceasta este versiunea românească a Troparului utreniei Învierii, care se repetă de mai multe ori şi sună astfel: „Cristos a înviat din morţi!/ Cu moartea pe moarte călcând/ Şi celor din mormânturi/ Viaţă dăruindu-le”.

72. Nae Ionescu, prefaţă la Vasile Marin, *Crez de generaţie*, ed. a IV-a (München, 1977), publicat iniţial la Bucureşti (februarie 1937), pp. xii-xiii.

73. Pentru teoria că n-ar mai fi existat nimeni precum Codreanu după Isus, vezi mărturia din Garda de Fier citată de Boia, *Istorie şi mit*, p. 259 şi n. 48.

74. Vezi cealaltă explicaţie citată de Vulcănescu, *Nae Ionescu*, pp. 99-100.

75. *Ibidem*.

76. Aceasta se găseşte în *Cranii de lemn*, pp. 93, 137, în care el o descrie ca slogan legionar luat din *Scrisoarea către un stoic* a lui Seneca.

77. *Viaţă nouă*, p. 116. Citatul lui Moţa din Seneca este reluat în foiletonul legionar al lui Eliade „Libertatea”, publicat în *Iconar*, 5 martie 1937.

78. *Viaţă nouă*, p. 116.

79. *Corespondenţă*, III, p. 475. Vezi şi Gligor, *Anii tulburi*, p. 198.

80. Vezi, *e.g.*, Ornea, *Anii treizeci*, pp. 208-209.

81. *Textele „legionare”*, pp. 70-71, discutate în secţiunea următoare.

82. *Ibidem*, p. 149.

83. Vezi Petreu, *Cioran*.

84. *Corespondenţă*, I, p. 156.

85. Bordaş, „Between the Devil’s Waters”, p. 60.

86. *Cranii de lemn*, pp. 6-7.

87. *Ibidem*, p. 4.

88. *Ibidem*, p. 6.

89. *Studii româneşti*, I, p. 349.

90. Termenul *strigoi* apare şi în alte locuri în poemele sale. Vezi „Din zvonuri de la temniceri”, „Convoi”, „Basm” şi „Zarca”. Este greu de determinat exact când anume a scris Gyr aceste poeme, deşi multe dintre ele reflectă, probabil, perioada suferinţelor sale în închisoarea comunistă. În orice caz, Eliade a fost descris ca făcând parte din cuibul de legionari ai lui Gyr în 1938. Vezi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 264-265.

91. Radu Gyr, *Foamea*.

92. Vezi Petreu, *Cioran*, pp. 113-115.

93. *Cf.* Alexandrescu, *Paradoxul român*, p. 223, care afirmă că „Nae Ionescu, Mircea Eliade şi alţi intelectuali care au scris despre legionari au căzut ei înşişi, la un moment dat, în plasa în care se zbăteau legionarii, în iluzia că «faptele» nu se leagă de «cuvinte» şi că numai acestea din urmă decid evaluarea Mişcării”. Nu exista o plasă obiectivă, nici măcar o iluzie, ci convingerea fermă că acele cuvinte se vor transforma în fapte. Orice gânditor lucid poate extrapola cu uşurinţă, din urmărirea evenimentelor, că nişte cuvinte scrise în contexte politice pot deveni fapte, aşa cum s-a întâmplat realmente.

94. *Textele „legionare”*, pp. 70-71. Pentru acest articol, vezi observaţiile lui Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 926-928.

95. Pentru mai multe pe această temă, vezi *supra*, capitolul 3.

96. Se referă la români, dar, în esenţă, la cei din regiunea Moldovei.

97. *Textele „legionare”*, pp. 70-71.

98. Sloganul este bine-cunoscut, iar textul lui se află, *inter alia*, pe timbrul cu portretul lui Codreanu tipărit în 1940, în timpul „stăpânirii strigoilor”, adică în perioada guvernării Gărzii de Fier în România. Vezi Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică”, p. 325.

99. Ronnett, *Romanian Nationalism*, p. 19. Vezi mai multe în capitolul următor.

100. Vezi, *e.g.*, interviul publicat în *Nouvel Observateur* în 1986, retipărit în Olender, *Race sans histoire*, p. 165.

101. Acest termen (*a depăşi*) apare şi într-o altă discuţie despre Gardă, citată mai jos.

102. *Cf.* viziunea lui Eliade din *Meşterul Manole*, pp. 105-106, 109, 111-112, 117, că o moarte violentă este întotdeauna creatoare şi că sufletul locuieşte într-un nou trup. Vezi *supra*, capitolul 3.

103. Pentru problemele similare ale lui Eliade cu câţiva ani mai devreme, în Portugalia, şi contactul său cu un psihiatru, vezi *Jurnalul portughez*, I, pp. 225-226, 364, citat în „Observaţii finale”.

104. O parte din acest fragment a fost citată de Călinescu, „Eliade and Ionesco”, p. 111. Pentru versiunea originală din limba română, publicată parţial de Călinescu în altă parte, vezi studiul său *Despre Culianu şi Eliade*, p. 68, n. 24. Călinescu a omis câteva fraze. Îi sunt îndatorat prof. Mac Linscott Ricketts, care a avut amabilitatea să-mi trimită textul original complet, pe care îl

redau aici, şi lui David Brent pentru permisiunea de a publica versiunea completă. Interpretarea mea de aici diferă de cea a lui Liviu Bordaş, din „Ultimul interviu al lui Mircea Eliade şi *felix culpa*”, *România literară*, XLIII, 50 (16 decembrie 2011), p. 11, şi din „Ultimele interviuri româneşti ale lui Eliade şi *felix culpa*”, *Europa Novi Sad*, 9 (mai 2012), pp. 42-43. *Cf*. punctul de vedere al lui Louis Pauwels, citat de Steven Wasserstrom, „The True Dream of Mankind”, p. 193.

105. Vezi Ornea, *Anii treizeci*, pp. 183-184. Vezi şi *supra*, capitolul 6.

106. Călinescu, „Eliade and Ionesco”, p. 111.

107. Vezi *Drumul spre centru*, pp. 379-380.

108. Vezi Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade”, pp. 414-415.

109. *Jurnalul portughez*, I, p. 170. Este interesant că orgia şi violenţa sunt legate de integrare.

110. Nu pot începe aici o discuţie despre complexitatea acestui roman, a cărui eroină principală este strigoi.

111. Vezi, *e.g.*, *The Forge and the Crucible*, pp. 31-33.

112. E oare o prefigurare a rinocerizării?

113. *Război cu toată lumea*, II, p. 274.

114. Călinescu, „Ionesco and «Rhinoceros»”; şi Petreu, *Ionescu*, pp. 126-128.

115. Petreu, *ibidem*.

116. Publicată la sfârşitul cărţii sale despre *Mircea Eliade*, p. 293.

117. Eugène Ionesco, *Rhinocéros* (Paris, 1959), p. 159. Trebuie să subliniem că Ionesco şi-a intitulat complexa prezentare „Identitatea contrariilor” (*NU*, pp. 115-138), ceea ce demonstrează că el identificase destul de devreme acest interes al lui Eliade.

118. Vezi şi Ionesco, *Present past*, pp. 79-80.

119. Textul a fost publicat în Ornea, *Anii treizeci*, p. 210. Vezi şi Ionesco, *Present past*, pp. 113-114, şi Laignel-Lavastine, *L’oubli du fascisme*, pp. 15-16. Pentru referirea lui Ionesco la hiene în descrierea românilor din România sfârşitului anului 1946, vezi Petreu, *Ionescu*, p. 159, şi Ionesco, *Present past*, p. 35, unde se referă la un lider al Gărzii de Fier pe care l-a întâlnit la Paris.

120. Mai înainte, el declarase alţi legionari drept morţi din punct de vedere spiritual, cum ar fi Arşavir Acterian, fapt care nu l-a împiedicat să corespondeze cu el după aceea. Vezi Acterian, *Cioran*, *Eliade*, *Ionesco*.

121. Citat în Călinescu, „Eliade and Ionesco”, p. 112.

122. *Cf*. jurnalul său nepublicat, existent în Biblioteca Regenstein, 10 decembrie 1946. Îi sunt recunoscător dr. Liviu Bordaş pentru că mi-a pus la dispoziţie acest text.

123. *Jurnal*, p. 115.

124. Vezi Culianu, într-o recenzie a cărţilor legate de Eliade în *Journal of Religion*, 72 (1992), p. 161, unde vorbeşte despre „naivitate politică”; Călinescu, prefaţa la *Dialoguri întrerupte*, pp. 23-24; idem, „Eliade and Ionesco”, pp. 110, 113, 115; idem, „Generaţia 1927 în România: Opţiuni ideologice şi relaţii personale”, trad. în *Sebastian sub vremi*, pp. 27-28; Alexandrescu, *Paradoxul român*, p. 217; şi Volovici într-un interviu acordat în 2008, publicat de Ovidiu Şimonca în *Observator Cultural*, 602 (noiembrie 2011). Vezi şi Mac Linscott Ricketts, într-o scrisoare către Theodor Lavi. *Cf*. Gligor-Caloianu, *Theodor Lavi*, p. 348. Lavi însă, în *ibidem*, p. 350, respinge explicaţia sa.

125. Vezi, *e.g.*, Alexandra Laignel-Lavastine şi Daniel Dubuisson. Vezi totuşi chiar şi poziţia lui Călinescu, *Despre Culianu şi Eliade*, p. 39, unde el menţionează viclenia în contextul strategiei lui Eliade cu privire la soarta sa în exil.

126. Alexandrescu, *Paradoxul român*, p. 230, şi, urmându-l pe el, Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, pp. 32-34.

127. La Moţa şi în unele cazuri la Eliade, strigoii sunt alegorii pentru legionari, adică pentru tânăra generaţie. Vezi punctul de vedere al lui Bordaş, „Conflictul generaţiilor”, pp. 17-18, care a subliniat posibila influenţă a lui Moţa asupra lui Eliade, dar care consideră strigoii generaţia mai vârstnică, aflată la guvernare.

128. Deşi Eliade l-a imitat cu siguranţă pe Ionescu aderând la Garda de Fier, rolul primei sale soţii, Nina, o legionară devotată, n-ar trebui trecut cu vederea.

129. Pentru acest personaj, vezi Petreu, *Diavolul şi ucenicul său*, pp. 58-61.

130. *Garda de Fier*, pp. 283-284, 295; Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 240. Vezi şi Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică”.

131. Vezi Gheorghiu, *Memorii*, p. 400.

132. Vezi Culianu, într-un fragment citat mai jos în acest capitol.

133. Vezi citatul din Moţa în Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare*, p. 76, şi, *infra*, „Observaţii finale”.

134. Vezi în special seria de prelegeri ţinute de Ionescu legionarilor în lagărul de la Miercurea Ciuc în 1938, publicate ca o anexă la Palaghiţă, *ibidem*, pp. 359-361. Pentru Ionescu şi

naţionalism, vezi Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, pp. 45-62.

135. Vezi Handoca, *Viaţa lui Mircea Eliade*, p. 208.

136. Teoria mea despre afinitatea congenitală dintre gândirea lui Ionescu şi Eliade, pe de o parte, şi Garda de Fier pe de altă parte, care a fost cauza apropierii lor la un moment dat, este similară cu ceea ce a propus Laignel-Lavastine pentru afilierea lui Noica la Garda de Fier. Vezi cartea ei despre *Noica*.

137. *Alunecarea* apare în *Păcatul împotriva spiritului*, p. 52. Este exact termenul utilizat de Sebastian pentru a descrie surprinzătoarea implicare în Garda de Fier a prietenului său Mihail Polihroniade, care şi-a găsit moartea din cauza ei. Vezi Sebastian, *Jurnal*, p. 235.

138. Mezdrea, *Nae Ionescu şi discipolii lui*, p. 98.

139. *Memorii*, p. 26, şi Volovici, *Nationalist Ideology*, p. 144. Vezi şi ceea ce a scris el despre *Dialoguri întrerupte*, pp. 125-126.

140. Vezi Pandrea, *Garda de Fier*, pp. 329-332; Gheorghiu, *Memorii*, p. 451.

141. Pentru mai multe pe această temă, vezi „Observaţii finale".

142. Vezi studiul său „Conflictul generaţiilor", pp. 17-18.

143. Publicat, după un manuscris, de Bordaş, *ibidem*, p. 18.

144. Vezi şi Eliade, *No Souvenirs*, p. 212, citat în „Observaţiile finale".

145. Vezi Eliade, *Corespondenţă*, I, p. 154. Pentru detaliile asasinării, vezi Gheorghiu, *Memorii*, pp. 320-321.

146. Pentru aspecte ale receptării lui Eliade de către Garda de Fier postbelică, vezi Petreu, *De la Junimea la Noica*, pp. 466-471.

147. Pentru Trifa şi Garda de Fier, vezi Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare*, pp. 149-150.

148. Mezdrea, *Nae Ionescu şi discipolii lui*, p. 87.

149. *Ibidem*, p. 91. Influenţa se referă la adoptarea unei atitudini negative faţă de România comunistă.

150. Vezi Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 383; Călinescu, „Eliade and Ionesco", pp. 114-115.

151. Vezi pp. 6-7.

152. Ted Anton, „The Killing of Professor Culianu", *Lingua Franca*, 2, 6 (septembrie/octombrie 1992), şi site-ul http://miscarea.net/eliade-aronnett.htm.

153. Vezi Gheorghiu, *Memorii*, pp. 320-321.

154. Vezi mai sus afirmaţia similară a lui Ornea.

155. Vezi http://miscarea.net/eliade-aronnett.htm. El vorbeşte despre atitudinea negativă a lui Christinel faţă de membrii Gărzii de Fier care le făceau vizite în propria lor locuinţă, venind cu Eliade, ca şi despre surpriza ei cu privire la utilizarea simbolului Gărzii pe medalie. Se pare că medalia a dispărut, căci n-a fost găsită în cutia cu medalii, aşa cum a avut amabilitatea să mă înştiinţeze Liviu Bordaş. O astfel de mărturie, dacă este acceptată, face problematică lectura propusă de Marta Petreu pentru Eliade ca o persoană care a murit simbolic pentru trecutul său în 1955 şi a renăscut, uitându-şi astfel trecutul legionar. *De la Junimea la Noica*, pp. 383-386.

156. http://miscarea.net/eliade-aronnett.htm.

157. Pentru relaţiile dintre cei doi erudiţi, vezi Călinescu, *Despre Culianu şi Eliade*, şi importantul studiu detaliat al lui Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade”, pp. 410-458.

158. *Journal of Religion*, 72 (1992), pp. 157-161.

159. Această observaţie a fost făcută de Oişteanu în introducerea sa la traducerea în limba română a cărţii, Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. Gabriela şi Andrei Oişteanu (Bucureşti, 1994), pp. 16-17.

160. Interviu cu Gabriela Adameşteanu, *Revista 22* (5 aprilie 1991), republicat în *Păcatul împotriva spiritului*, pp. 37-68.

161. *Expres*, 15 iulie 1991, pp. 8-9.

162. În 1938, la Miercurea Ciuc.

163. Adică acuzaţia că ei ar fi fost implicaţi în crimă.

164. Republicat în *Păcatul împotriva spiritului*, pp. 240-242.

165. În limba română, *maculatură* este un termen sarcastic pentru un material tipărit inutil.

166. În *Păcatul împotriva spiritului*, p. 242. Pentru sursele româneşti ale Gărzii de Fier, vezi şi Gligor, *Anii tulburi*, pp. 116-118.

167. *Păcatul împotriva spiritului*, pp. 197-199.

168. Vezi Călinescu, „Eliade and Ionesco”, p. 114.

1*. În fr., în original: „Trebuie să reconstituim fundamentele vieţii noastre. Trebuie să revenim la integritatea primordială” (n.tr.).

Capitolul 8

Eliade ca gânditor român

Statutul privilegiat al României
şi cultura ei tradiţională

În capitolul precedent am văzut că aderarea lui Eliade la Garda de Fier nu a fost doar o chestiune de câţiva ani, de vreme ce el nu a conştientizat răul esenţial implicat de o mişcare mistică, deopotrivă fundamentalistă din punct de vedere religios, antisemită şi paramilitară. Lăsând la o parte acest eşec, Eliade a rămas un patriot român devotat, iar anxietatea sa acută legată de luptele armatei române din anii 1942-1943 de pe frontul rusesc este o frumoasă expresie a ataşamentului său profund[1]. S-ar cuveni totuşi să subliniem că Eliade a rămas ataşat de poporul român, dar nu atât de statul român sub Carol al II-lea, pe care-l detesta din cauza represiunii Gărzii de Fier, dar pe care n-a precupeţit să-l servească totuşi ca ataşat de presă[2]. Această adeziune la naţionalismul românesc etnic sau închis a devenit, după părerea mea, o parte integrantă a viziunii sale mult după al Doilea Război Mondial. Într-un fel, părţi semnificative ale activităţii sale ştiinţifice pot fi privite ca o încercare susţinută de a arăta că cultura ţărănească română este la acelaşi nivel cu istoria europeană, „prin miturile noastre”, în special *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*[3].

Într-o conferinţă susţinută la Grupul pentru Dialog Social din Bucureşti, în 2002, care avea drept temă o comparaţie între Eliade şi Culianu, am declarat, *inter alia*, că Eliade ar trebui descris ca o figură românească, chiar şi după ce a părăsit România şi a devenit un savant recunoscut pe plan internaţional[4]. Mai târziu, în 2006, într-o altă conferinţă, la Colegiul Noua Europă din Bucureşti, am utilizat un joc de cuvinte pentru a ilustra această idee: Eliade a fost „accidental occidental”[5]. Caracteristica românească este, în opinia mea, o chestiune legată nu doar de naţionalitatea sa, de loialitatea personală nostalgică sau de modul în care alte persoane îi percepeau personalitatea, ci şi – iar asta mă preocupă aici în mod particular – de tipul de religie pe care l-a descris în multe cazuri drept cel original şi autentic; prin urmare, el a generat o istorie a religiei alimentată de teoria sa geto-dacică. Spre deosebire de el, aşa cum argumentam acolo,

Culianu a fost o figură cosmopolită, care n-a privilegiat o formă de religie în defavoarea altora, în special în ultima fază a gândirii sale despre religie[6]. Aş dori să elaborez aici aprecierile mele cu privire la caracterul românesc al lui Eliade, inclusiv în ultimele faze de dezvoltare a gândirii sale.

Atât Eliade, cât şi Lucian Blaga se percepeau pe sine ca oameni universali. Aceasta este dedicaţia scrisă de Blaga într-una dintre cărţile sale, pe care i-a dat-o lui Eliade în 1937[7]. Comentariile mele de mai jos nu îşi propun să minimalizeze această apreciere, care este de altfel un fapt recunoscut pe scară largă, ci să afirme că interesele largi ale lui Eliade au îmbrăcat forma privilegierii foarte puternice a unei perspective româneşti, cu un ton, în multe cazuri, destul de triumfalist[8]. Acest lucru este adevărat, în pofida deciziei sale de la sfârşitul anului 1943 de a nu candida pentru un post la Universitatea din Bucureşti şi de a rămâne în Occident, pentru ca de erudiţia sa să se poată bucura un public mai larg[9].

Eliade se considera scriitor chiar mai mult decât specialist al religiei. Aşa cum a notat în jurnalul său, la 12 octombrie 1946: „*adevărata* mea vocaţie, aceea de scriitor *român*”[10]. Tot ce-a scris ca literatură – nuvele, romane şi piese de teatru – a scris în limba română, iar protagoniştii, în marea majoritate a cazurilor, sunt români, fundalul poveştilor este, în esenţă, România, fie în perioada interbelică, fie în epoca comunistă. Acest punct al argumentaţiei mele este susţinut de un eseu intitulat „Mircea Eliade şi obsesia României”, scris de un bun prieten al lui Eliade care trăia în exil la Paris, Virgil Ierunca[11], precum şi de Ion Negoiţescu[12]. Mă voi opri puţin asupra acestui punct.

Din punct de vedere geografic, România este descrisă de Eliade ca un punct de întâlnire între Orient şi Occident. Acest punct de vedere este formulat în *Memoriile*[13] sale ca deja asumat în 1931, dar este reiterat într-o manieră mai articulată chiar în 1981, într-o scrisoare adresată prietenului său, filosoful Constantin Noica, referitoare la posibilitatea creării unui institut de studii orientale în România, pentru predarea şi cercetarea unor subiecte asiatice:

> Important este să se realizeze pe de o parte continuitatea şi unitatea civilizaţiilor asiatice, iar pe de altă parte creativitatea culturilor populare, printre care sud-estul [Europei] şi România au împlinit un rol important. Cum am repetat-o de atâtea ori, România nu e numai o răscruce, ci mai ales un pod între Orient şi Occident. Dacă ne asemănăm atât de mult cu „Orientalii” nu este pentru că ne-am „turcit”[14], ci pentru că în România, ca şi în sud-estul Europei şi în Asia întreagă *geniul*[15] creativităţii de tip neolitic s-a păstrat până mai deunăzi. Nu e vorba de a ne *întoarce* în trecut, ci de a cunoaşte mai bine şi a înţelege elementele de unitate ale Orientului şi ale Europei[16].

Acest rol „pontifical” conferă României şi un rol special al medierii, întruchipate cel mai bine de însuşi Eliade. Această îndepărtare a României de Europa aminteşte de o formulare mult mai

puternică, existentă tot într-o scrisoare, pe care a scris-o în 1936 unui alt prieten bun, Emil Cioran, şi pe care o vom discuta mai jos[17].

Eliade se consideră un reprezentant al esenţei spirituale a României, care păstrează religia autentică, şi profesor care predă această religie autentică în Occident. Deşi n-a formulat niciodată această autopercepţie într-o manieră atât de explicită, pare a fi mesajul camuflat al scurtei sale povestiri „O fotografie veche de 14 ani”, scrisă la Chicago în 1963, despre un român de la Dunăre venit la Chicago, care păstrează o anumită formă de religie creştină bazată pe ocurenţa unei vindecări miraculoase, care este străină esenţei americanilor. Caracterul special al spiritualităţii româneşti este descris de Eliade într-un eseu important pentru ceea ce vreau să spun aici, „Destinul culturii româneşti”, în care el descrie creaţiile populare româneşti după cum urmează:

> [...] *ele revelau acel orizont spiritual astăzi aproape uitat în Occident* – deşi face parte integrantă din Europa şi a dat foarte mult Europei – *acel orizont spiritual în care s-au mişcat Orpheu şi Zamolxis*, şi care mai târziu, a nutrit spiritualitatea romano-bizantină[18] [...] În această parte a Europei, considerată aproape pierdută după instalarea dominaţiei otomane, s-au păstrat comori de spiritualitate care au făcut cândva parte din însuşi *centrul culturii europene*: căci Thracia dionisiacă şi Grecia orphică, Roma imperială şi creştină, în această parte a Europei, s-au întâlnit şi şi-au plăsmuit cele mai de seamă valori[19].

Aşa cum menţionează el într-un fragment pe care l-am citat mai sus, în capitolul 3, această coexistenţă a lui Orfeu şi Zalmoxis se leagă de perceperea morţii ca nuntă. De fapt, el devine mistagogic când declară în acest context că Europa „are nevoie de dimensiunea orphică şi zamolxiană pentru a se putea întregi şi a putea plăsmui noi sinteze”[20].

Şi nu în ultimul rând: în memoriile sale, Eliade mărturiseşte că el revenise în 1959 la studierea folclorului şi religiei româneşti, ceea ce avea să devină colecţia de articole *Zalmoxis*, „fără să-mi dau seama că întoarcerea periodică la cercetarea tradiţiilor spirituale româneşti era, într-un fel, un mijloc de a-mi păstra identitatea, în creuzetul Statelor Unite”[21].

Românii lui Eliade ca un popor ales: mesianism şi profetism

În unele fragmente citate în capitolul 4 de mai sus, Eliade critica elitele din Ierusalimul antic pentru că ar fi impus cu violenţă, din intoleranţă şi fanatism, religia istorică a monoteismului, mesianismului şi profetismului. După cum am menţionat acolo, critica era formulată în 1937, o perioadă în care loialitatea sa faţă de Garda de Fier dura deja de peste un an. Totuşi, este interesant că mai devreme, la sfârşitul anului 1935, Eliade formula şi una dintre cele mai interesante viziuni despre poporul român. Într-un articol intitulat „Popor fără misiune?!...” citim:

> Putem crea – sau alimenta – noi, un spirit mesianic, care să ne ridice întâi în ochii noştri, şi apoi în ochii vecinilor noştri? O mişcare mesianică nu poate începe şi nu se poate justifica decât printr-o puternică efervescenţă spirituală [...]
>
> Mesianismul românesc nu poate porni decât de la conştiinţa noastră de popor ales, adică de popor *creator*. Creator de forme de viaţă civilă şi statală – dar mai ales creator de valori spirituale şi culturale. Emil Cioran spunea o dată că singura scăpare a României este ca fiecare român să ajungă megaloman.
>
> Butada aceasta are şi un dram de adevăr. Trebuie să *creăm* atât de mult şi pe atât de multe planuri – încât fiecare român să aibă conştiinţa că aparţine unui popor ales. Avem destule dovezi că poporul românesc poate fi un asemenea popor ales, un popor creator. [...]
>
> Mesianismul nu începe prin critici [...]. Mesianismul începe – ca şi revoluţia – prin crearea de forme noi de viaţă, prin crearea unei noi conştiinţe[22].

Sintagma „popor ales” reapare într-un alt text jurnalistic al lui Eliade, intitulat „Cele două Românii”[23] şi în alte părţi, unde el asociază din nou natura aleasă a poporului român cu megalomania[24], o viziune pe care eu am numit-o „megaloromânia”. Această viziune despre români ca un neam ales apare şi în introducerea sa la scrierile lui Hasdeu: „*întreg poporul românesc era un popor ales*”[25]. Desigur, el nu are intenţia de a include în această unitate naţională niciuna dintre minorităţi. Imediat după aceea, el vorbeşte din nou despre „mesianismul românesc”[26]. În aceeaşi perioadă se referă şi la Nicolae Iorga ca la un „profet”[27]. Toate acestea sunt expresii cu o dezvoltare mult mai largă în România interbelică, dezvoltare la care au contribuit mai mulţi intelectuali, în încercarea de a delimita „specificul naţional” al românilor[28].

Mai mult decât atât, într-un eseu scris în 1939 şi cunoscut ca *Fragmentarium*, Eliade susţine că, în lumea creştină, numai creştinismul ortodox cunoaşte un concept de patriotism, adică o identificare cu o naţiune specifică, cu notabila excepţie a lui Gioacchino da Fiore. Aici el susţine, mai degrabă criptic, că „justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate fi validată decât la nivelul concepţiei despre «poporul ales»”[29]. Este o declaraţie absolut obscură, dar se pare că ea

poate fi decodată prin fraza imediat următoare: „Acum e timpul «profeţilor» şi al «filosofilor istoriei» care să continue pe Gioacchino da Fiore. Mai exact, să fructifice învăţătura lui, care a ratat în Apus – deşi pornea de prin părţile noastre, ale Răsăritului”[30]. Această pretenţie este legată de fundalul bizantin al sudului Italiei, unde existau puternice enclave ortodoxe. Totuşi, afirmaţia că ortodoxia creştină a influenţat gândirea lui da Fiore nu are deloc acoperire, neexistând, din câte ştiu eu, nicio probă care s-o coroboreze, cu excepţia efortului artificial din partea lui Eliade de a apropria în grabă acest gânditor pentru aria de influenţă pe care o privilegia în acea perioadă. După părerea mea, în foiletonul lui Eliade, aceasta înseamnă că ortodoxia creştină şi patriotismul ar trebui acum să fie combinate şi legate de un anumit „popor ales”, care sunt românii. De fapt, aici nu este doar un apel la viitor, ci un caz de *vaticinium ex eventu*, de vreme ce Biserica Ortodoxă Română era implicată în politică, în special în Garda de Fier, ca, de pildă, în funeraliile lui Ion Moţa şi Vasile Marin, oficiate de sute de preoţi ortodocşi, în diverse oraşe româneşti.

În fond, Eliade nu este singurul care i-a văzut pe români în termeni similari autopercepţiei evreilor. Aşa-numita Legiune a Arhanghelului Mihail – o primă organizaţie care a generat apoi Garda de Fier – îşi apropria, conştient sau nu, imaginea arhanghelului Mihail (care în textele evreieşti era considerat îngerul desemnat poporului lui Israel) ca reprezentând combatantul contra duşmanilor creştinătăţii: comuniştii şi evreii. Mai mult decât atât, un preot legionar care a scris o istorie a Gărzii de Fier descrie acolo Carpaţii ca Muntele Sinai[31]. Cu mult înaintea Holocaustului, conceptul de luptă pentru a crea o naţiune română pură şi un stat român pur era legat de o anumită formă de substituire de către români a evreilor ca popor ales, parte a unui naţionalism închis.

Această atitudine puristă faţă de ţara şi cultura românească este coroborată cu atitudinea dispreţuitoare a lui Eliade faţă de Europa, adică faţă de Europa Occidentală. În scrisoarea sa către Emil Cioran, el scria:

> Totuşi, dezgustul meu pentru tot ce se leagă de cultură şi literatură merge crescând. Mi-e teamă – şi mă bucur – că în câţiva ani nu voi mai scrie un singur rând în aceste chestii profane. Voi contempla, pur şi simplu. Sau, dacă voi scrie, voi compune o carte – ultima mea carte – asupra „adevărului” metafizic, tradiţional, neeuropean, singurul în care cred. N-am minţit. Dar cred că m-am jucat. Tot ce-am scris până acum nu exprimă adevărul în care cred. Tot ce-am spus privesc [*sic!*] mai mult experienţele mele individuale (şi acestea au fost întotdeauna autentice) dar în fond n-au nicio importanţă, oricât le-aş exprima eu de sincer. Singurul lucru important e că Europa crapă[32] – de prostie, de lichelism[33], de luciferism, de confuzie. Dezgustul meu de Europa ia câteodată forme de înaltă trădare. Sper că România nu aparţine acestui continent care a descoperit ştiinţele profane, filozofia şi egalitatea socială[34].

Aceasta este, fără îndoială, cea mai aspră critică a culturii europene şi a unora dintre cele mai importante realizări ale ei, fără egal în caracterul ei extrem în vreo altă scriere a lui Eliade[35]. Totuşi, într-o manieră mai atenuată, el considera Europa oarbă la o anumită componentă a culturii ei, păstrată numai în creaţiile româneşti, care, spune el într-un text al cărui context a fost citat mai sus, „*revelau acel orizont spiritual astăzi aproape uitat în Occident* – deşi face parte integrantă din Europa şi a dat foarte mult Europei – *acel orizont spiritual în care s-au mişcat Orpheu şi Zamolxis*, şi care mai târziu, a nutrit spiritualitatea romano-bizantină”[36]. Mai târziu, el vorbeşte despre „sintezele spirituale thraco-romane” şi despre „creştinismul arhaic” care au creat „cele mai de seamă valori”[37]. Aceasta se încadrează în tendinţa lui Eliade de a marginaliza realizările Europei Centrale şi Occidentale în favoarea a ceea ce el numeşte arhaicul şi Orientul.

Creştinismul cosmic şi România

Se pare însă că cea mai interesantă contribuţie a lui Eliade la imaginarul [*imaginaire*] religiilor este conceptul de creştinism „cosmic” sau „arhaic”[38]. Sintagma însăşi conţine o tensiune între aspectul locativ – cosmic şi în multe cazuri românesc – şi aspectul creştin, care are o orientare mult mai puţin locativă. Accentuarea armoniei dintre cosmos şi religiozitatea românească nu este, desigur, inovaţia lui Eliade, căci ea există mai devreme la contemporanii săi Vasile Băncilă şi mai vârstnicul Lucian Blaga[39], dar Eliade este cel care a propagat această viziune dincolo de graniţele culturii româneşti, ca parte a centralizării a ceea ce era conceput ca marginal. Începând din 1931 a repetat întruna importanţa unui astfel de tip străvechi de creştinism, existent în special în România. Într-o scrisoare către Vittorio Macchioro, el scria:

> Înainte de toate, suntem înclinaţi firesc către un „creştinism cosmic”, ca să spun aşa. Simţim că totul pe lume stă sub vraja iubirii pentru Domnul nostru, că porumbeii pot fi botezaţi, iar copacii sunt fraţii noştri. Avem minunate cântece populare despre fraternitatea dintre om („român”) şi dealuri, păduri, animale – şi această frăţie nu există prin puterea noastră, ci prin harul Domnului nostru. Nu-ţi poţi imagina cât de mare este rolul jucat de acest har în *Weltanschauung*-ul nostru popular. Credem că totul este aşa pentru că aşa a lăsat Dumnezeu. Există un minunat proverb românesc care spune: „Suntem creştini aşa cum arborii sunt arbori şi păsările păsări”. E ca şi cum ar spune că suntem creştini *pentru că suntem oameni*. În româneşte cuvântul „creştin” este identic cu acela de „om”. Un ţăran român crede că singura lui datorie e să fie „drept” şi „bun” („om drept”, „om bun”) şi, fiind aşa, e creştin. Pentru el,

creştinismul nu este o dogmă, un organism exterior de norme şi ameninţări – ci baza creaţiei, singurul sens al acestei vieţi pământeşti[40].

Această misiune de documentare, descriere şi diseminare a importanţei creştinismului cosmic – dedus, în esenţă, din doar câteva surse legate de România şi atribuit, de cele mai multe ori, ţăranilor români, deşi uneori este menţionată şi Europa de Sud-Est – a rămas un laitmotiv în gândirea lui Eliade, deşi în unele cazuri el menţionează că această religie se regăseşte şi în multe alte locuri[41]. Astfel, de exemplu, în însemnarea sa din iulie 1960, citim o declaraţie care ne aminteşte destul de bine de ceea ce considera el a fi misiunea sa când se afla în India (citat din propria-i descriere): „Cred că mă pot număra printre rarii europeni care au reuşit să reevalueze natura, descoperind dialectica hierofaniilor şi structura religiozităţii cosmice [...]. Am ajuns la sacralităţile cosmice reflectând la experienţa cotidiană a ţăranilor români şi bengalezi”[42]. Acest accent pus asupra ţăranilor ca reprezentanţi ai unei religii arhaice, autentice, „originale”[43] are o largă răspândire în scrierile lui Eliade. Însă, deşi acest pretins tip fundamental de religiozitate a fost invocat de zeci de ori, el nu a fost documentat totuşi într-o manieră susţinută, ci mai degrabă ghicit de eruditul care, stând în fotoliul său, „reflectează” – cum a formulat-o el însuşi – pornind de la implicaţiile existente în trei surse literare principale: *Mioriţa*, *Meşterul Manole* şi descrierile scurte şi evazive ale lui *Zalmoxis*[44]. Aceste trei piese sunt total independente una faţă de alta, cu excepţia subiectului pe care îl au în comun: moartea; o apropiere atât de limitată, oricât de importantă pentru preocupările personale ale lui Eliade, nu este deloc suficientă pentru a susţine o viaţă semnificativă de-a lungul secolelor. În orice caz, limitarea analizelor la aceste trei surse diminuează spectrul mult mai larg al literaturii populare răspândite pe scară largă în rândul românilor, parte din ea chiar pseudoepigrafică – cu alte cuvinte, „contaminată” de abordarea „istorică” evreiască. Conţinutul colecţiilor de literatură populară românească compilate de Anton Pann, George Coşbuc, Moses Gaster[45], Nicolae Cartojan, Emil Turdeanu – ca să menţionăm doar câteva nume – arată din plin această prezenţă, iar eu nu înţeleg de ce Eliade a ignorat acest simplu fapt. Nu există niciun motiv pentru a reduce folclorul românesc la o atitudine unică faţă de cosmos, când există şi altele[46], aşa cum este inutil să se reducă viziunile evreieşti despre timp la un singur tip, aşa cum am văzut mai sus. Iată unul dintre motivele pentru care am propus să vedem în Eliade un simplificator de complexităţi.

Foarte revelatoare în acest context este relatarea unei conversaţii pe care Eliade a avut-o, către sfârşitul vieţii sale, cu un faimos preot ortodox, disidentul Gheorghe Calciu – la a cărui eliberare din România comunistă Eliade contribuise –, care-l întrebase dacă studiul religiilor orientale nu-i afectase convingerile ortodoxe: „Eliade m-a asigurat cu tărie că nimic nu s-a mişcat în sufletul său din credinţa lui, că el şi-a construit o credinţă simplă, cât mai simplă, ca a unui ţăran român, şi că această temelie a rămas nezdruncinată în el. A spus lucrul acesta cu simplitate şi foarte

convingător”[47]. Acest episod a fost relatat în contextul protestului contra incinerării trupului lui Eliade, o practică ce contravenea ortodoxiei creştine. În ce măsură credea Eliade cele spuse preotului cu câteva luni înaintea morţii sale nu este o chestiune ce poate fi rezolvată. Însă eu sunt convins că relatarea preotului este adevărată, iar asta înseamnă că foarte târziu în viaţa sa, în cursul anului 1985 sau chiar în 1986, Eliade putea să formuleze în prezenţa unui preot o viziune cu privire la ţăranul simplu român ca standard pentru un tip de credinţă autentică. O astfel de abordare poate reflecta încă o dată impactul lui Nae Ionescu, care a fost descris ca făcând eforturi pentru a crede „ca un ţăran”[48]. Ţăranul a devenit, de fapt, prototipul românului, în special în perioada interbelică[49].

Formularea specificului românesc la Eliade este turnată în termeni folclorici: „O spiritualitate profund creştină, având în centrul ei misterul Morţii salvatoare şi al jertfei de sine [...] Încontinuu şi inepuizabilă se manifestă doar creaţia spiritualităţii populare, şi de aceea am stăruit atâta asupra ei: ea singură ne revelează constantele geniului românesc”[50]. Sintagma „constantele geniului românesc” reflectă o întreagă teorie, care a înflorit în special în România interbelică, legată de repunerea accentului pe rădăcinile dacice ale românilor, sau ceea ce s-a numit revolta rădăcinilor nelatine ori a fondului autohton, asociată mai ales cu savanţi ca Lucian Blaga, Vasile Pârvan şi, într-un mod mai radical, ca Nicolae Densuşianu, deşi sursele ei mai timpurii sunt legate de Hasdeu[51]. Toţi trei scriseseră înainte de călătoria lui Eliade în India, iar teoria lor despre rezistenţa unor elemente preclasice romane constituie planul care a stat la temelia înţelegerii sale a structurii [tehnicii şi filosofiei – n.tr.] Yoga şi astfel a afinităţilor dintre România şi India. Eliade a oferit viziunea sa specială despre continuitatea în valorile religioase pe teritoriile româneşti, care este o combinaţie între abordarea Hasdeu-Blaga-Pârvan, mai deschisă la elementele precreştine, şi abordarea religioasă Iorga-Ionescu, mult mai ortodoxă. Acest punct de vedere şi-a găsit cel mai ilustru susţinător şi exponent în Eliade şi a degenerat în aşa-numitul protocronism, care presupune prioritatea şi superioritatea creativităţii româneşti, în materie de cultură şi limbaj, faţă de alte fenomene culturale europene[52]. Există o legătură evidentă între ceea ce am numit eu megaloromânismul cultural al lui Eliade şi fenomenul din urmă al protocronismului. Poate că, din acest punct de vedere, Eliade transferă asupra românismului propensiunea evreiască de a vedea mai multe influenţe ale culturii evreieşti decât cele demonstrabile istoric.

Constituie aceste valori „constante” ale românilor şi esenţa religiei ideale a lui Eliade însuşi? Potrivit introducerii sale la antologia scrierilor lui Hasdeu, spaţiul dacic era un „mijloc de valorificare etică şi metafizică a existenţei”[53]. Mult mai târziu, în 1979, într-o scrisoare adresată lui Matei Călinescu, el scria:

Cioran îmi spunea într-o zi că „optimismul” meu e rezultatul direct al unei deznădejdi atât de

> cumplite, încât, prin comparaţie, „pesimismul” lui i se pare „apă de roze”[54]. [...] Dar, ca toţi românii conştienţi de destinul României, mi-am găsit şi eu modelul şi consolarea în *Mioriţa*: singurul răspuns pe care-l putem da nenorocului (= „Istoriei”) este răspunsul Ciobanului: el vorbeşte de Nuntă Cosmică, [pe când] noi *creăm*, în ciuda condamnării la moarte, şi creăm cu o încredere în viitor şi la o scală mondială (Hasdeu, Iorga, Blaga, G. Călinescu etc.), de parcă am fi moştenitorii Imperiului Britanic...[55]

În general, Eliade presupunea că există şi în prezent ecouri ale creştinismului cosmic, creând astfel o linie continuă de transmisie începând din epoca precreştină[56]. Dacă aceasta este cultura *par excellence* care reprezintă România, este de înţeles de ce culturile altor minorităţi care trăiau şi creau în teritoriile României Mari nu-şi găsesc niciun fel de loc în relatările despre „noua Românie”. Uitând de capcanele istoriei, pe care le deplânge atât de profund în multe alte cazuri – un exemplu de netă incompatibilitate –, Eliade vede în mişcările tineretului român contemporan cu el ceva absolut pozitiv:

> România nouă vrea să trăiască sub semnul istoriei, adică al unui destin spiritual. Rădăcinile acestei fundamentale orientări stau însă mult mai adânc înfipte. Ele se găsesc într-o mare sete lăuntrică de „mântuire”, de „sens al existenţei” – şi într-o mare groază de ratare şi sterilitate. Această sete şi această groază, care se întâlneau altădată atât de rar în masele alfabetice româneşti – caracterizează toate clasele de tineri de la război încoace. A fi simţit numai atât – şi încă este un pas uriaş înainte[57].

Este această întoarcere surprinzătoare la istorie un alt exemplu de imitaţie a ceea ce Eliade vedea ca realizare a evreilor, adică inovaţia lor a unei vieţi în istorie, oricât de negativă poate fi în ochii lui? Este oare o încercare de a arăta că România este acum cea care intră în istorie, aşa cum au făcut-o evreii în Antichitate? În orice caz, se pare că acele concepte existente în iudaism, „alteritatea semnificativă” pentru Eliade, au imprimat forma în care a fost articulat românismul, antitetic.

Se pare că Eliade nu s-a mulţumit să laude ceea ce considera el a fi românismul. Intenţia lui a fost şi să-l răspândească în mod activ. În 1942, după menţionarea sistemului său filosofic – al cărui conţinut nu este specificat – el scria: „Am descoperit formula viitorului centru de misionarism românesc pe care vreau să-l întemeiez”[58]. Desigur, aceasta nu face parte din funcţia sa ca ataşat de presă la Lisabona, ci din filosofia sa, pe care spera că va fi în stare s-o disemineze. Acest aspect misionar al lui Eliade, legat de propria-i filosofie, este deci pe cât de timpuriu, pe atât de explicit.

Percepţia organică a religiei ţărăneşti

Voi aborda câteva dintre ideile pe care le-am tratat deja în secţiunea precedentă, dar dintr-un unghi diferit. În pofida discuţiilor despre sinteze şi a multor altor dezbateri despre necesitatea unor îmbinări între culturile Asiei şi Europei, Eliade a îmbrăţişat o viziune total organică a religiei, cel puţin în ceea ce priveşte ortodoxia românească. Făcând aceasta, el mergea pe urmele lui Bogdan Petriceicu Hasdeu[59], Alexandru Xenopol[60], Nicolae Iorga[61] şi Nae Ionescu[62]. În articolul său „Între cultură şi alfabet", Eliade face o dihotomie foarte clară între cultura organică şi organizarea artificială legată de semidocţi, pe care îi detesta total. În limba română, această dihotomie era exprimată printr-o aliteraţie absolut fascinantă: *organismul (nu organizaţia)*[63]. Tocmai acest antagonism structural este ceea ce diferenţiază abordarea lui Eliade de cea a lui Ioan P. Culianu[64], iar eu aş spune că şi de propria mea abordare, aşa cum am discutat-o în Introducere. Ceea ce este caracteristic în organism este conectivitatea lui congenitală: el nu este o combinaţie liberă de elemente puse laolaltă după ce au existat deja separat, un artefact sau o sinteză care asamblează elemente disparate într-un nou mod de integrare conceptuală. În aceste foiletoane, religia constituie pentru Eliade un original organic dat, a cărui evoluţie este concepută, în principiu, ca o schimbare negativă. Mai mult decât atât, el a văzut o afinitate profundă între religii şi a descris diferenţele despre acestea ca o chestiune de nuanţe. Astfel, de exemplu, el mărturiseşte că „lectura continuă revelează, prin excelenţă, *unitatea fundamentală* a fenomenelor religioase şi, în acelaşi timp, *noutatea* inepuizabilă a expresiilor lor"[65]. Aceasta nu este decât o altă formulare a noţiunii de „universalism organic":

> Tocmai rădăcinile ţărăneşti ale unei părţi din cultura românească ne sileau să depăşim naţionalismul şi provincialismul cultural şi să tindem către „universalism". Elementele de unitate ale culturilor populare indiene, mediteraneene şi balcanice îmi dovedeau că *aici* există acel univers organic, rezultatul unei istorii comune (istoria civilizaţiilor ţărăneşti), iar nu construit în chip abstract[66].

Eliade relatează acest punct de vedere de parcă l-ar fi conceput deja în 1931. Asta înseamnă că la vârsta de 24 de ani el a formulat principiul care avea să-i modeleze o bună parte din gândirea şi scrisul de maturitate, înainte să fi întreprins vreo cercetare serioasă pe cont propriu, fie în cultura română, fie în cea indiană, ca să nu mai vorbim despre cea mediteraneeană. Acesta este un efort de a găsi o structură religioasă alternativă, arhaică şi o populaţie de proporţii semnificative care s-o trăiască, printr-un fel de speculaţie, ca parte a nemulţumirii sale faţă de cultura, politica şi religia

prezentului. Deşi frecvent repetată, această intuiţie n-a fost niciodată elaborată în detaliu. Cu alte cuvinte, putem eticheta elaborarea lui Eliade ca una esenţialmente rurală, care a apărut ca un efect al întâlnirii sale cu India preariană şi cu mişcarea mai generală a câtorva intelectuali români de la începutul secolului XX înspre cultura satului, în care vedeau însăşi chintesenţa culturii româneşti. Această organicitate e legată deci de circulaţia energiei care uneşte diversele părţi ale universului şi care depinde de activitatea umană. Dar o astfel de viziune metabolică diferă, după părerea mea, de înţelegerea cosmică a religiei de către Eliade. Într-un fel, Eliade se joacă cu teoria corespondenţelor între nivelurile de existenţă, discutată în Introducere, un ecou al celebrului concept de lume ca macro-anthropos şi de om ca microcosm.

Voi încerca să propun un anumit compromis metodologic între *organism* şi *organizaţie*. Deoarece supoziţia mea este că religia se schimbă continuu, se poate presupune că această schimbare urmează legea organismului în creştere, iar schimbările nu implică automat distrugerea organicităţii. Pe de altă parte, organizarea poate începe cu o reunire mai tehnică a unor elemente care provin din diverse sisteme, iar aceasta presupune o anumită formă de coeziune artificială. Cu timpul, imaginaţia religioasă poate cimenta afinităţile dintre aceste elemente diverse şi poate crea ceva care este prezentat ca fiind mai organic. Această elaborare este principala contribuţie a eforturilor speculative ale elitelor.

Iată de ce alternativele metodologice nu sunt cele două extreme: organizare artificială *versus* organicitate congenitală, ci spectrul larg care cuprinde diverse compromisuri, sinteze, încercând să reducă tensiunile şi să creeze noi legături între moduri de gândire disparate conceptual şi spiritual. Nici organicitatea congenitală a unui sistem, nici artificialitatea acelei *ars combinatoria*, la care se gândea Culianu, nu poate fi responsabilă de diversitatea variantelor existente chiar şi numai în cadrul unui singur tip de religie sau numai într-una dintre fazele ei majore[67].

Câteva concluzii

Pentru a rezuma câteva dintre discuţiile din acest capitol şi din cele două precedente, vom spune că Eliade era prins într-un proces global: naşterea României Mari ca teritoriu generat de un megaloromânism cu privire la rolul ei privilegiat în cultură şi istorie, care era formulat de el, şi uneori de alţi câţiva autori români care l-au inspirat, ca divergent de iudaism şi imaginat într-un tip de gândire de orientare puternic creştină. Aceste evoluţii au fost acompaniate în anii 1930 de valul unei mişcări spiritual-politice violente, cu o puternică ideologie antisemită. La fel ca Ionescu şi Noica, Eliade n-a fost reticent în mod deschis la aceste aspecte violente, pe care le considera poate

negative, dar necesare totuşi pentru naşterea unei noi Românii, purificate de cetăţenii săi evrei.

Oare acest tip de violenţă de dreapta din România interbelică era perceput de Eliade ca o formă de răspuns tardiv la elitele israelite violente din Ierusalimul antic, care ar fi spulberat, chipurile, religia cosmică a populaţiei israelite? Din punct de vedere fenomenologic, eu sunt înclinat să spun că da. Totuşi, din punct de vedere istoric, Eliade a reunit tendinţe care nu aveau o legătură anterioară, ca revolta formelor prelatine, din şcoala lui Lucian Blaga şi Vasile Pârvan, şi internaţionala ţăranilor, care a dus întoarcerea românească la sat şi ţăran mult mai departe decât a făcut-o oricine altcineva. De asemenea, modul său de a elabora natura specifică a iudaismului, adică ceea ce el numea miracolul biblic (despre care am discutat în capitolul 4), este o contribuţie originală, deşi eu cred că a viciat modul cum a înţeles Eliade istoria religiei. Prin crearea unui iudaism antitetic, el a simplificat într-o manieră extremă elementele arhaice care au supravieţuit în diverse aspecte ale iudaismului şi a creat o imagine nefiabilă a românismului, generând o explicaţie dramatică a confruntării dintre iudaism şi românism, care nu are o corespondenţă semnificativă în istorie.

Expunerea mea coroborează teza lui Daniel Dubuisson, care este însă mult mai extremă decât a mea, despre potenţiala natură antisemită a metafizicii lui Eliade[68], deşi eu o văd drept o tendinţă antitetică mai mult implicită sistemului decât determinată de extremismul Gărzii de Fier, fără a o considera însă total separată de el. Eliade se situa pe un teren comun mai larg al evoluţiilor culturale şi intelectuale din România anilor 1930, cum ar fi teoria lui Vasile Pârvan, gândirea timpurie a lui Ionescu şi abordările lui Lucian Blaga, de exemplu; varianta Gărzii de Fier a fost doar una dintre sursele sale. Concreteţea noii geografii a României de după Primul Război Mondial, ca un anumit spaţiu-matrice, a fost importantă pentru acea generaţie de intelectuali tineri, în forma mitului României Mari faţă de natura mult mai abstractă a istoriei, pe care Eliade o imagina ca o invenţie a evreilor din vechime. Aceste dimensiuni decisive ale celor două modele antitetice de religie, geografie *versus* istorie, erau concepute de el drept concurente în cea mai mare parte a istoriei. Promovând viziunea despre originalitatea şi autenticitatea unei religii cosmice, care poate fi descrisă – conform, mai ales, lui Jonathan Z. Smith – ca locativă[69], Eliade deplasează reprezentantul ei cel mai bun, ţăranul român ataşat de locurile sale specifice, în centrul studiului religiei. Celălalt model propus de Smith, cel utopic, şi anume o viziune care nesocoteşte locul, are o orientare mai temporală.

Note

1. Vezi *Jurnalul portughez*, I, p. 102; şi Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, pp. 172-173.

2. Vezi Sebastian, *Jurnal*, pp. 236, 294.

3. *Jurnalul portughez*, I, p. 154. Pentru înclinaţia „ţărănească” a Gărzii de Fier, vezi, *e.g.*, Veiga, *Istoria Gărzii de Fier*, pp. 172-177.

4. Conferinţa în limba română a fost publicată în Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, pp. 191-196, 210-211. Această idee şi atitudinile diferite de teza mea au fost discutate de Dan Petrescu, pe de o parte, şi de Sorin Alexandrescu, pe de altă parte, şi au apărut în *ibidem*, pp. 203-207, 212-213. Într-un studiu introductiv la câteva dintre nuvelele lui Eliade, Alexandrescu l-a descris ca o personalitate „specific românească”. Vezi *La ţigănci şi alte povestiri* (Bucureşti, 1969).

5. Pentru rezumatul acestei conferinţe, vezi Alexandru Matei, *Observator Cultural*, 310 (martie 2006).

6. În Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, pp. 194-195. Vezi şi *infra*, „Observaţii finale”.

7. Citat de Handoca în introducerea sa la „*Memoriile* lui Mircea Eliade”, p. 196. Vezi şi distincţia dintre universal şi cosmopolit pe care Eliade o face în contextul admirabilului său elogiu adus lui Moses Gaster. *Cf*. fragmentul tradus de Rickets, *Romanian Roots*, II, p. 1127.

8. Handoca, *Viaţa lui Mircea Eliade*, p. 150, care consideră în mod adecvat credinţa în destinul excepţional al României una dintre „ideile obsesive” din jurnalismul lui Eliade.

9. *Jurnalul portughez*, I, pp. 215-216.

10. *Jurnal*, I, 12 octombrie 1946, p. 88. Vezi şi prefaţa lui la *No Souvenirs*, p. xi.

11. Apărut în Bădiliţă, *Eliadiana*, pp. 116-121. Interesant este în mod deosebit ceea ce scrie Ierunca la p. 119 despre utilizarea de către Eliade a limbii române ca un fel de *exit* din istorie.

12. Vezi I. Negoiţescu, *În cunoştinţă de cauză* (Cluj-Napoca, 1990), pp. 103-104.

13. *Autobiography*, I, p. 204, citat mai jos [pp. 208-209 – n.tr.].

14. Vezi şi Eliade, „Destinul culturii româneşti”. În opinia mea, Eliade minimalizează influenţa turcească asupra culturii româneşti, vizibilă în special în folclor, aşa cum o arată popularitatea extinsă a istorisirilor personajului sufit Nastratin Hogea – mai exact, Nasr a-Din Hogea. Căci acest personaj a devenit Till Eulenspiegel al folclorului românesc.

15. Subliniat în original.

16. *Corespondenţă*, II, p. 413. Vezi şi Allen, *Myth and Religion*, pp. 301-302.

17. *Corespondenţă*, I, p. 151, discutată mai jos.

18. Eliade a fost influenţat de viziunea lui Nicolae Iorga despre România ca un Bizanţ după Bizanţ.

19. „Destinul culturii româneşti”, p. 150. Sublinierile în original.

20. *Ibidem*, p. 151. Pentru familiarizarea timpurie a lui Eliade cu religiile misterelor, vezi al său *No Souvenirs*, pp. 212-213. Acolo el presupune că, începând din Evul Mediu, cheile misterelor s-au pierdut, iar europenii şi-au dat frâu liber imaginaţiei cu privire la semnificaţiile lor.

21. *Memorii*, p. 186.

22. *Profetism românesc*, II, pp. 136-137. Vezi şi Ricketts, *Romanian Roots*, II, pp. 912-915.

23. *Profetism românesc*, II, pp. 167-171.

24. *Ibidem*, pp. 20-21. Vezi şi Eliade, *Hasdeu*, p. xxxvii, unde el menţionează megalomania şi poporul român, şi *ibidem*, p. xliv, unde menţionează misiunea României.

25. *Ibidem*, p. xxxviii. Subliniat în original.

26. *Ibidem*, p. xxxix.

27. Vezi *Profetism românesc*, II, pp. 105, 107.

28. Vezi, *e.g.*, analiza lui Sorin Antohi, „Argumentum biologicum. Despre «stadiul cel mai înalt şi ultim» al specificului naţional", prefaţa lui Marius Turda, *Eugenism şi antropologie rasială în România, 1874-1944* (Bucureşti, 2008), pp. 5-12. Pentru ascensiunea naţionalismului în perioada interbelică în Balcani, vezi recenta monografie importantă a lui Balázs Trencsényi, *The Politics of „National Character": A Study in Interwar East European Thought* (Londra – New York, 2011).

29. Publicat în *Meşterul Manole*, p. 197. Într-un alt foileton din această colecţie el descrie, deşi implicit, românii ca o „rasă originară" care are protoistorie şi preistorie, în comparaţie cu tradiţiile istorice ale Europei. Vezi *Drumul spre centru*, p. 100.

30. *Meşterul Manole*, p. 197. Problema poporului ales din iudaism este abordată într-un alt fragment din *Fragmentarium*. Această viziune despre Occidentul ratat face parte din propensiunea de a marginaliza ceea ce era perceput drept centru şi de a centraliza ceea ce era perceput ca margine. Vezi şi distincţia lui Eliade între Apus şi Răsărit în creştinism, în *No Souvenirs*, p. 203.

31. Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare*, p. 77.

32. Verbul românesc este colocvialul *crapă*. Această viziune este în ultimă instanţă un ecou al viziunilor lui Nietzsche şi Spengler şi în acord cu direcţia lui Nae Ionescu.

33. *Lichelism*. Acelaşi cuvânt este utilizat şi de Cioran, într-o scrisoare către Petru Comarnescu, un prieten comun al lui Cioran şi Eliade. Vezi Petreu, *Cioran*, p. 19.

34. Scrisoare a lui Eliade către Cioran, scrisă în 1935, publicată în Eliade, *Corespondenţă*, I, p. 151. Vezi şi diagnosticul perspicace al lui Ionesco privind sentimentele antifranceze ale lui

Eliade, formulat în scrisoarea sa către Vianu din 1944, tradusă de Dana, *Métamorphoses*, p. 162, precum şi un alt fragment important citat în *ibidem*, p. 246. Pentru punctul de vedere oarecum similar al lui Ionesco, vezi al său *Present past*, p. 53. Această atitudine antioccidentală aminteşte de cea a Gărzii de Fier. Vezi punctul de vedere al lui Moţa, citat în Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare*, p. 76, precum şi al mişcării sămănătoriste. Vezi Ornea, *Sămănătorismul*, pp. 175-177, 285-288, 299-302.

35. Vezi şi *Jurnalul portughez*, I, p. 187: „Aş vrea [...] să mor bătându-mi joc de imbecilitatea rasei albe". Vezi şi *ibidem*, p. 205.

36. „Destinul culturii româneşti", p. 150.

37. *Ibidem*.

38. Vezi Allen, *Myth and Religion*, pp. 112-118.

39. Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 250.

40. *Corespondenţă*, II, p. 175, într-o scrisoare din 1931 către Vittorio Macchioro. Subliniat în original. Pentru acest fragment, vezi Ţurcanu, „Southeast Europe", pp. 243-244; Handoca, „Fost-a Eliade necredincios?"; şi Ricketts, „Politics, Etcetera", pp. 291-292.

41. Vezi, *e.g.*, *Autobiography*, I, pp. 202-203 [pp. 207-208 – n.tr.]; *Aspects du mythe*, pp. 207-211 [pp. 160-162 – n.tr.].

42. *No Souvenirs*, p. 101. *Cf*. şi *Aspects du mythe*, pp. 208-209 [pp. 161-162 – n.tr.].

43. *Ibidem*, p. 209 [p. 161 – n.tr.].

44. Pentru o critică a modului în care interpretează Eliade toate aceste trei elemente, vezi Dana, *Métamorphoses*, pp. 109-110, 116, 158-159.

45. Vezi în special cartea lui *Literatura populară română*.

46. Vezi, de exemplu, Vulcănescu, *Mitologie română*, pp. 250-253, care juxtapune viziunea lui Eliade despre creştinismul cosmic cu viziunea lui Culianu despre acosmism, influenţată de idei gnostic-bogomilice. Vezi şi Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, pp. 160-162.

47. Gheorghe Calciu, „Mormântul furat", în *Origini*, 9-10 (septembrie-octombrie 2003), p. 34, citat de Handoca, „Fost-a Eliade necredincios?", n. 17.

48. *Jurnalul portughez*, I, p. 292.

49. Vezi şi *ibidem*, p. 102, Kernbach, *Universul mitic al românilor*, p. 351, şi Gligor, *Anii tulburi*, p. 116.

50. „Destinul culturii româneşti", pp. 149-150. Pentru utilizarea termenului „geniu" într-un context

similar, vezi *supra*, citatul din scrisoarea către Noica, *Corespondenţă*, II, p. 413.

51. Această elaborare a fost studiată în detaliu, *inter alia*, în Dana, *Zalmoxis*, în mod special la pp. 304-311, şi în Florin Ţurcanu, „Occident, Orient şi fascinaţia originilor la Vasile Pârvan şi Mircea Eliade", *Studia Politica*, 2 (2002), pp. 761-767, iar într-o altă versiune extinsă în „Entre occident et orient, Vasile Pârvan, Mircea Eliade et la fascination de la proto-histoire dans la Roumanie de l-entre-deux-guerres", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, *Philosophia*, LI (2006), pp. 41-52.

52. Vezi, *e.g.*, Boia, *Istorie şi mit*, pp. 78-79, 102-104, 110-111; Ţurcanu, *Intellectuels*, pp. 296-298; Dana, *Métamorphoses*, pp. 225-236.

53. Introducere, p. lxxvii. Despre etică vezi mai mult în „Observaţii finale".

54. Cioran era cunoscut pentru extrema sa disperare din timpul perioadei româneşti.

55. *Corespondenţă*, III, p. 435.

56. *Aspects du mythe*, p. 211 [p. 163 – n.tr.]. Despre continuitate, vezi Kernbach, *Universul mitic al românilor*, pp. 347-350.

57. „Mântuire, istorie, politică", *Vremea* (26 aprilie 1936), republicat în *Profetism românesc*, II, p. 155.

58. *Jurnalul portughez*, I, p. 116. Vezi punctul meu de vedere publicat în Oişteanu, *Religie, politică şi mit*, p. 192, şi rezerva lui Sorin Alexandrescu, *ibidem*, p. 205. Vezi şi punctul de vedere al lui Matei Călinescu, „O carte despre Cioran, Eliade, Ionesco", *Revista 22* (20 mai 2002), care afirmă că România ar fi jucat un rol destul de modest în cariera de mai târziu a lui Eliade.

59. Vezi Eliade, *Hasdeu*, pp. xlix, lii-liii, lxx.

60. Vezi Norman Simms, „Identitate colectivă romantică: Mitul românesc sau realitatea istorică", în Lucian Nastasă, Alexandru Zub (ed.), *Identitate/Alteritate în spaţiul cultural român* (Iaşi, 1996), p. 386.

61. Vezi Damian Hurezeanu, *Viziune organică la Nicolae Iorga* (Bucureşti, 1997); şi comentariul lui Zigu Ornea, „Organic şi organicism la N. Iorga", *România literară* (22-28 octombrie 1997), p. 9. Vezi studiul de bază al lui Ornea, *Sămănătorismul*.

62. Dancă, *Definitio sacri*, p. 60.

63. *Meşterul Manole*, p. 201.

64. Vezi *infra*, „Observaţii finale".

65. *History of Religious Ideas*, I, p. xv [p. 18 – n.tr.] – subliniat în original.

66. *Autobiography*, p. 204 [pp. 208-209 – n.tr.].

67. Vezi mai mult în „Observaţii finale”. Pentru o distincţie între explicaţiile organice ale cosmologiei *versus* cele constructiviste, vezi Smith, *To Take Place*, p. 22.

68. Vezi *Mitologiile* sale.

69. *Map Is Not Territory*, pp. 100-103.

Observaţii finale

Schimbarea adusă de Eliade în domeniul religiilor

Ceea ce s-a întâmplat în domeniul studiului religiei prin apariţia studiilor lui Eliade în limbi europene a fost o schimbare de paradigmă, de la un domeniu dominat de propensiunea monoteistă asociată cu o viziune hegeliană, la unul care ia mult mai mult în considerare gândirea indiană şi religia primitivă sau arhaică, filtrate prin concepte indiene ca *brahman*, *ātman* şi *māyā* şi prin creştinismul ortodox. Sfidând înţelegerea evolutivă a umanităţii şi religiei, atât pe cea generală, în forma luată de Hegel şi hegelieni, cât şi pe aceea din studiul religiei, aşa cum se găseşte în opera lui James Frazer, Eliade era mai preocupat să-şi întoarcă privirea înspre trecut şi origini decât spre viitor sau sfârşit. Şi a făcut-o pentru a regăsi acele forme de religie aşa-zis reprimate, pe care le-a prezentat ca rezistente la adăugarea unor straturi mai târzii. Este cazul atenţiei acordate culturii preariene din India care a afectat tehnicile yoga, al religiei premonoteiste a israeliţilor şi religiei dacice a românilor prelatini şi precreştini, care au fost integrate în ceea ce el a numit creştinismul cosmic. Aceste exemple mi se par foarte importante, căci ele constituie un tipar care încearcă să ilustreze vitalitatea unor culturi neglijate, între care Eliade găseşte un numitor comun, iar numitorul comun serveşte ca materie primă pentru construirea metafizicii sale arhaice presocratice şi a pretenţiei lui că aceasta subzistă, într-o diversitate de forme, mult mai târziu. Proiectul său poate fi definit ca o încercare de a provoca, în cultura europeană, o anamneză a surselor sale arhaice şi o întâlnire între această cultură şi tipurile orientale de gândire[1]. Cu alte cuvinte, Eliade a încercat să aducă în atenţia ştiinţelor umaniste moderne, aşa cum s-au format ele în Europa Occidentală, alte dimensiuni, considerându-se cel mai bun candidat pentru expunerea lor. Această propunere, numită uneori noul umanism[2], este o chestiune de reconstrucţie a materialului uitat, marginalizat sau reprimat, de prezentare a lui către un public global şi sperând într-o schimbare în orientarea religioasă modernă, ca rezultat al unei întâlniri cu alte culturi religioase. Iar asta înseamnă că Eliade a încercat să funcţioneze ca un erudit şi ca un reformator religios în acelaşi timp, iar în a doua ipostază a încercat să revină la religia originală, întocmai cum unele figuri creştine medievale

încercau să recupereze creştinismul antic, original sau autentic.

Oricât de mult a contat faptul că Eliade a fost deschis la alte forme de religie, considerându-le la fel de importante sau chiar mai importante în economia generală a religiei, el are totuşi o propensiune clară înspre arhaic, care funcţionează cu o axiologie destul de limpede. Eliade credea că rolul cercetătorului religiei este şi acela de a facilita posibilitatea unei întâlniri între înţelegerea europeană monoteistă hegemonică a religiei, arhaicul aşa cum îl concepea el şi religiile orientale – fără îndoială un scop foarte lăudabil –, dar această nouă misiune reflectă şi biografia intelectuală a lui Eliade, în special conceptul indian de *māyā*, precum şi fondul iudeo-creştin, care a dat mult din culoarea studiului religiei în generaţia anterioară lui Eliade. În timp ce înţelegerile monoteiste ale religiei ar fi reprezentat un stadiu avansat, legat de ipoteza unei structuri progresive, hegeliene, Eliade a operat cu vectorul complet opus: vremurile bune nu sunt anticipate în viitor, ci au înflorit deja în trecutul îndepărtat, iar adevărata religie trebuie căutată în înţelegerea rolului unei reveniri ciclice la timpul primordial, în *illo tempore*. În locul viziunii monoteiste, bazate pe o distincţie netă între propriul cult şi credinţa adevărată exclusivă, pe de o parte, şi cele false, pe de altă parte, pe revelaţia entităţii total diferite în anumite locuri şi timpuri privilegiate, la anumiţi indivizi privilegiaţi, Eliade a adoptat o viziune de o orientare mult mai indiană, pentru a sublinia ambiguitatea, coincidenţa contrariilor şi existenţa voalată a lui Dumnezeu, chiar în banalitatea vieţii cotidiene. Un fel de *imaginar* teologic privilegiat – cel monoteist occidental, aşa cum îl reprezintă poziţia creştină a lui Rudolph Otto, de exemplu[3] – a fost substituit de un altul, o combinaţie de teologie orientală, indiană – gravitând în jurul *māyei* interpretate drept camuflaj, imaginate ca intervenind în treburile acestei lumi, inclusiv în cariera lui Eliade –, cu anumite vederi creştine despre întrupare, prezentată ca o viziune globală despre religie în teoria sacrului a lui Eliade. În acest context, ar trebui să amintim şi viziunea sociologică despre sacru şi religie în general, provenită de la Émile Durkheim şi şcoala sa (care este, după părerea mea, o formă a abordării evreieşti societale), ce le-a precedat pe cele două menţionate mai înainte. În fiecare dintre aceste trei cazuri de mari teoreticieni ai sacrului din secolul XX a existat un punct de plecare biografic, care este absolut evident şi care a devenit treptat o teorie generală a naturii sacrului şi a fost, cel puţin implicit, extins la proporţii mai universale.

Totuşi, nu se poate spune că ceilalţi doi teoreticieni nu cunoşteau hinduismul. Rudolph Otto era, desigur, familiarizat cu el, ca sanscritolog desăvârşit, la fel ca şi Émile Durkheim, cel puţin potrivit lui Ivan Strenski, care a subliniat impactul ilustrului indianist Sylvain Levi asupra lui Durkheim[4]. Totuşi, niciunul dintre aceşti savanţi n-a investit atât de multă energie ca Eliade într-o întâlnire experimentală cu tehnicile mistice indiene, iar impactul hinduismului asupra propriilor viziuni despre sacru, dacă există măcar, este mult mai voalat decât în gândirea lui Eliade.

Viziunea sa globală despre religie este, indubitabil, un proiect curajos şi ambiţios. El s-a ocupat de mai multe religii decât oricare alt specialist înaintea lui, dar fiecare dintre aceste religii este

înţeleasă ca fiind un sistem închis, cu structuri imuabile, ale cărui structuri de bază pot fi tratate în bloc, ca asemănătoare sau diferite de fiecare dintre celelalte. Aceasta înseamnă că fenomenele religioase care s-au dezvoltat în vaste perioade de timp, în milenii, sunt considerate esenţialmente omogene din punct de vedere conceptual. Termeni ca „indian”, „evreu”, „iudeo-creştin”, „semiţi”, „arabi”, „romani” şi „orientali” reprezintă în scrierile lui Eliade întregi structuri conceptuale, concepute ca fiind stabile. După cum s-a văzut mai sus, abordările timpului în iudaism, de exemplu, se schimbă de la o fază majoră la alta, iar o înţelegere corectă cere analize mai rafinate, cum ar fi distincţia între o diversitate de puncte de vedere existente în formele de iudaism biblic, rabinic şi cabalistic. Nu există niciun motiv plauzibil pentru a impune o viziune unică a acestui subiect asupra unei literaturi imense şi diverse. Accentul pus pe necesitatea de a zăbovi asupra unor anumite fenomene este o cerinţă destul de modestă pentru înţelegerea care trebuie să fie subliniată, mai ales în cazul unui savant generalist, pe care nu-l preocupă divergenţele, tensiunile şi diversele dezvoltări dintr-o religie. Eliade ar fi trebuit să facă o distincţie mai adecvată între diferitele abordări existente în fiecare dintre formele de iudaism de mai sus. La urma urmei, tranziţia pe care o descrie el, de la religia arhaică populară la cea istorică, poate să nu fie ultima dintre schimbările importante intervenite în iudaism. De ce ar trebui să se facă o distincţie atât de clară între creştinismul occidental şi cel oriental, aşa cum o face Eliade, dar nu şi între formele medievale de iudaism şi cele arhaice? Viziunea despre un Occident omogen este dificil de înţeles, iar ea rezultă din lectura eliadescă atât de unidimensională a tradiţiei iudeo-creştine. Într-un fel, Eliade a fost un „orientalist” şi un „occidentalist” în acelaşi timp, căci el a redus marea diversitate a punctelor de vedere existente în religii ce s-au dezvoltat de-a lungul unor milenii, atât în cultura occidentală, cât şi în alte părţi, la simple scheme. Deşi a luptat retoric împotriva abordărilor reductive ale marxismului, istorismului sau freudismului, el însuşi a redus mult mai mult, printr-o dihotomie naivă: mit/istorie sau timp ciclic/liniar, sacru camuflat/teologii personale. Când un savant exclude într-o manieră atât de completă anumite forme de reducţii, fără să încerce în acelaşi timp să înveţe ceva din ele, ea sau el este susceptibil să ofere doar o altă reducţie drastică. Din acest punct de vedere, metoda lui Eliade nu este mai bună decât abordarea lui Edward Said a ceea ce el numea orientalism, care reduce atitudinile mai complexe existente în Occident la una singură, o abordare pe care eu propun s-o numim occidentalism. Într-un fel, deşi occidentalist, Eliade a fost totuşi şi un gânditor hegelian, căci a atribuit anumitor dezvoltări istorice – cum ar fi pretinsa descoperire evreiască a sensului în istorie şi adoptarea exclusivă a timpului liniar sau întruparea creştină ori chiar impactul lui Hegel – un rol prea mare în grupări pe scară largă ale unor fenomene religioase. După părerea mea, aceste schimbări dramatice au adăugat teorii noi la cele vechi, care au continuat să-şi menţină impactul şi mai târziu şi au creat structuri complexe.

Încercarea lui Eliade de a opera cu o simplă ipoteză, aceea că stagnarea înţelegerii primordiale, puternic locative, a religiei ar trebui preferată dezvoltărilor introduse de alte înţelegeri ale ei,

ignoră evidenţa. Schimbările, în bine sau în rău, sunt inevitabile. Eu nu îmbrăţişez nicio formă de ipoteză evoluţionistă în privinţa progresului, nicio apoteoză a arhaicului. Totuşi, tonul de lamentaţie al lui Eliade referitor la deteriorarea religiei din cauza schimbărilor introduse de o elită sau alta este, din punct de vedere ştiinţific, absolut deplorabil. Artificialitatea şi organicitatea nu sunt, prin definiţie, bune sau rele. Nici „religiile originale” sau cele organice nu sunt superioare. Aceste epitete depind de punctul de vedere al eruditului sau de predilecţiile sale, iar Eliade a avut, în mod evident, predilecţii foarte puternice în materie de religie. După părerea mea, orice lucru artificial poate deveni, în virtutea rutinei, parte integrantă dintr-un anumit mod de viaţă, după ce primeşte aura canonicităţii, aşa cum forme organice de religie pot deveni punctul de plecare pentru abordări şovine şi antiliberale, iar abordarea politicii de către Eliade în a doua jumătate a anilor 1930 nu este decât un exemplu al acestui pericol *de facto*.

El a oferit o lectură anistorică a ceea ce considera el a fi România, legată de o anumită preocupare cu moartea împăcată, care porneşte de la puţinele şi adesea obscurele referiri la Zalmoxis, trecând prin cele două piese folclorice şi ajungând la moartea sacrificială, mântuitoare, a liderilor Gărzii de Fier. O astfel de lectură anistorică oblitereazǎ diferenţele dintre sacrificiu şi victimă, dintre soarta individului şi necesitatea „naţiunii”, şi culminează în apoteoza unor persoane a căror atitudine faţă de alte fiinţe umane a fost deplorabilă, pentru a utiliza doar un eufemism. Rolul de reformator, în România sau la scală globală, implică reduceri drastice, anacronisme şi distorsiuni, pe care un savant serios trebuie să înveţe să le evite. Distanţa între un specialist şi un predicator al situaţiei religioase vechi sau noi ar trebui menţinută pentru a oferi o analiză academică viabilă, care poate fi mai puţin interesantă decât redescoperirea unei religii virgine, mai vibrantă decât religia iudeo-creştină dominantă, a acelei religii care ar fi necesară pentru omul modern. Aşa cum remarca Ithamar Gruenwald în legătură cu Eliade, „este întotdeauna mai uşor să faci speculaţii în privinţa sensului şi a simbolismului decât să investighezi – iar apoi să evaluezi”[5]. Din acest punct de vedere, familiarizarea timpurie a lui Eliade cu ocultismul şi tradiţionalismul *à la* Guénon şi interesul său continuu pentru ele şi-a lăsat amprenta asupra atitudinii sale ambivalente faţă de erudiţie, după cum vom vedea în detaliu mai jos.

Experienţele personale ale lui Eliade şi teoria sa despre religie

Am analizat mai sus o serie de teme existente în diferite tipuri de discursuri utilizate de Eliade însuşi şi de unii dintre cunoscuţii săi: Ionescu, Sebastian, Ionesco şi Vulcănescu. Am pus accentul

pe nevoia de a urmări cât mai multe apariţii semnificative posibile ale acestor teme, pentru a le indica sursele sau paralelele şi pentru a cântări densitatea lor statistică, schimbările care se pot discerne şi diversele relaţii între genuri literare diferite. Obiectivul principal nu consta nici în poziţiile politice ale lui Eliade, nici în realizările sale literare, ci în emergenţa gândirii sale despre religie în general şi despre acele subiecte evreieşti în particular, care s-au manifestat de-a lungul anilor.

În unele cazuri din discuţiile de mai sus, am subliniat existenţa unor afinităţi între momentele experienţiale din biografia lui Eliade şi structura unora dintre discuţiile sale despre subiectele privilegiate în teoria sa a religiei[6]. Într-un caz, el admite: „Am ajuns la această teorie urmărindu-mă cu atenţie pe mine însumi”[7]. Mai mult, el recunoaşte că, închizând ochii şi gândindu-se la moarte, a înţeles trivialitatea existenţei ca o anumită formă de *māyā*. Acest fragment poate explica de ce moartea joacă un rol atât de important în scrierile sale, căci el a încercat să confere morţii un sens sublim[8]. De asemenea, insistenţa lui asupra rolului central al mitului în raport cu istoria poate să provină din centralitatea folclorului în ceea ce Eliade percepea ca reprezentativ pentru spiritul românesc şi dintr-o transformare a complexului de inferioritate – lipsa unei istorii glorioase – într-unul de superioritate[9]. Iar insistenţa lui asupra centralităţii camuflajului se leagă de nevoia sa de a oculta anumite aspecte ale propriei vieţi în istorie, după cum am văzut în capitolul 7. Deşi toate aceste motive pot avea surse mai vechi, fie indiene, fie româneşti, densitatea lor statistică în scrierile sale poate trăda totuşi propensiunile sale particulare.

Alte aspecte ale biografiei sale intime, cum ar fi iubirea a două femei în acelaşi timp sau comportamentul său orgiastic din Portugalia şi poate chiar din India, pot contribui şi ele la o mai bună înţelegere a referinţelor sale la *coincidentia oppositorum*, orgie şi totalitate[10]. Consumul de droguri poate explica insistenţa sa asupra ieşirii din timp ca o formă superioară de experienţă[11]. Cu alte cuvinte, contribuţia scrierilor sale biografice (*biographica*) la înţelegerea scrierilor sale ştiinţifice (*academica*) poate fi destul de substanţială. Este greu de stabilit când şi în ce măsură opera ştiinţifică reflectă biografia lui, la fel cum este greu de determinat când anume inspiră teoriile sale despre religie maniera în care povesteşte şi interpretează evenimentele propriei vieţi. Această suprapunere nu este surprinzătoare într-o viziune asupra lumii care a fost descrisă în limba română ca *trăirism*, adică nevoia de a trăi autentic ceva ce ţi-ar plăcea să înţelegi, o abordare care a fost caracteristică atitudinii lui Nae Ionescu şi care a fost adoptată de unii dintre adepţii săi. Urmându-l, Eliade a amestecat propriile experienţe cu literatura sa şi pe ambele cu opera lui ştiinţifică, aşa cum am văzut, de exemplu, în capitolul 1.

Cu toate acestea, ar fi o eroare să-i reducem opera ştiinţifică la nişte proiecţii ale experienţelor şi temerilor sale. El ar argumenta că afinităţile fac parte din structura însăşi a realităţii şi că el şi alte persoane religioase care l-au precedat au avut experienţe similare, deoarece au întâlnit aceeaşi realitate. Iar asta înseamnă că, examinând mărturia lui *homo religiosus*, înţelegem nu structurile

religioase specifice şi diferite, ci diversele reacţii la o situaţie cosmică şi existenţială esenţialmente similară. Astfel, o cale spirituală şi tehnicile pe care le-ar putea implica ea sunt propice nu numai pentru experienţe personale, ci şi pentru un anumit tip de metafizică. Experienţa nu este deci doar o chestiune de transformare a sinelui, ci şi un mijloc elevat de înţelegere, iar ambele scopuri depind de cercetarea ştiinţifică, ce îşi propune să recupereze ceea ce el considera a fi ontologia arhaică uitată.

Nu în ultimul rând, în acest context: insistenţa lui Eliade asupra întoarcerii omului arhaic la origini, paradis, creaţie – pe scurt, la trecut ca o experienţă religioasă formativă – aminteşte de propria înclinaţie de a o face. În *Jurnalul portughez*, el mărturiseşte: „Interesant de remarcat că în 1925-[19]28 luptam grozav împotriva bolnăvicioasei atracţii de a mă reîntoarce în trecut”[12]. Evident, aici era propriul trecut, dar această puternică predilecţie pentru întoarcerea în timp trebuie să aibă un impact asupra accentului pus de el pe cea mai celebră contribuţie a sa la istoria religiei. La fel cum România interbelică se întorcea la trecutul ei geto-dacic, iar Eliade la trecutul său biografic, omul arhaic al lui Eliade se întoarce etern la trecut. Şi accentul său asupra reversibilităţii timpului în mentalitatea arhaică are o paralelă în teama sa de lucrurile care nu pot fi repetate[13]. Astfel, putem conchide în acest stadiu că, dacă un om arhaic aşa cum l-a imaginat Eliade a existat sau nu este o chestiune pe care ar trebui s-o decidă savanţii epocii neolitice. Eliade însă cu siguranţă s-a descris pe sine în acest sens.

Între violenţă şi amoralitate

Voi examina acum o altă posibilă afinitate importantă între viaţa personală a lui Eliade şi teoria sa despre religie. Cariera intelectuală a lui Eliade este înţeleasă de obicei ca gravitând în jurul unei distincţii timpurii, absolute şi susţinute între mit şi istorie, concepută ca fundal al dezvoltării atât a naturii, cât şi a religiei. Istoria ca distrugătoare a mitului este de fapt un fenomen foarte larg răspândit, ce poate fi înţeles ca o atitudine critică disipatoare a credinţei sau ca o atitudine reflexivă, care diferă de atitudinea mai experienţială faţă de viaţă, punând-o sub semnul întrebării. Descrieri ale religiei care privilegiau mitul abundă în scrierile lui Eliade şi i-au adus recunoaşterea pe scară largă ca „istoric al religiei” – aşa cum a descris-o, destul de ironic, eminentul erudit. Deşi critic vizavi de înclinaţia istorică, pe care o atribuie tradiţiei iudeo-creştine şi modernităţii, Eliade nu are nicio obiecţie faţă de ceea ce el numea creştinismul cosmic, cu a sa limitare a orizonturilor puternic rurală şi cu violenţa sa inerentă, care apare în toate cele trei teme principale – Zalmoxis, Mioriţa şi Meşterul Manole –, unde sacrificările sunt componente principale. În toate trei temele,

este descrisă nu numai o atitudine faţă de moarte, ci şi – insist – o ucidere premeditată. Într-o religie cosmică, moralitatea este subordonată proceselor naturale, independent de bunăstarea individului.

Cosmicizarea vieţii religioase, extinzând domeniul de aplicare al religiei dincolo de întâlnirea umană cu sacrul, crea conceptul unei religii naturale, iar Eliade a descris cosmosul ca vorbindu-i omului nu prin cuvinte, ci prin semne[14]. Este nu atât o comunicare articulată, ci mai degrabă un indiciu, un simbol care ar trebui să fie interpretat de un om religios. Un tip lingvistic de semantică este de aceea mult mai puţin important în acest tip de religie decât în altele. Efortul necesar pentru a menţine natura în stare de funcţionare este realizat nu atât prin ritualuri cu orientare semantică, precum rugăciunea, cât prin acte puternice, ca sacrificiile şi orgiile. În ambele cazuri, elementul violent este evident[15]. Pentru Eliade, aceasta nu era doar o chestiune a omului neolitic, ci şi ceva actual. În 1943, el remarca în *Jurnalul portughez*:

> [...] actul *creaţiei*[16], Erosul, poate dezlănţui puteri şi viziuni primordiale, de o forţă ce întrece cu mult orizontul mental contemporan; *cf*. mistica orgiilor arhaice, Dionysos etc. [...] Dacă sunt anumite *secrete* arhaice, accesibile omului ca atare, omului-animal necorupt, apoi aceste secrete se revelează numai insului care întrupează Erosul total, cosmic, fără problematică, fără neurastenie[17].

Fără îndoială, neurastenia este o maladie care îl bântuia pe Eliade exact în această perioadă a vieţii sale, o boală pe care a încercat s-o vindece cu ajutorul participării la orgii. Orizontul mental contemporan ce se cerea depăşit pare a fi îndeletnicirea occidentală cu „filosofia profană” şi ştiinţa, cum îi scria Eliade lui Cioran în scrisoarea pe care am discutat-o în capitolul precedent. Totuşi, mai devreme, în cartea sa *Yoga* publicată în 1936, el vorbise despre idealul yoghinului ca o răsturnare de valori:

> „Răsturnarea tuturor valorilor umane”, pe care o urmăreşte yoghinul, este de altfel validată printr-o lungă tradiţie indiană; căci, în perspectiva vedică, lumea zeilor este exact contrariul lumii noastre (mâna dreaptă a zeului corespunde mâinii stângi a omului, un obiect sfărâmat în lumea aceasta rămâne un obiect intact dincolo etc.). Prin refuzul pe care îl opune vieţii profane, yoghinul imită un model transcendent: Iśvara[18].

De fapt, Eliade creează o puternică opoziţie între valorile cosmice, ca valenţe ontologice originale, şi valorile morale, care sunt înţelese ca fiind mai târzii şi concepute ca „banale”[19]. Sau,

conform unei alte formulări, există o dihotomie între două tipuri de puteri: cele cosmice şi cele personalizate[20]. În fond, Eliade a subliniat în repetate rânduri că religiile arhaice nu ar trebui judecate după criteriile altor religii, în mod particular ale eticii iudeo-creştine[21]. Astfel, de exemplu, el scrie în 1964: „«Perfecţiunea spirituală» nu implică întotdeauna o concepţie morală acceptabilă de iudeo-creştinism sau de umanismul european. Această independenţă a Spiritului faţă de morală nu înseamnă numaidecât cruzime, anormalitate sau indiferenţă faţă de semeni”[22]. Pentru Eliade, spiritualitatea nu este deci în mod necesar distinctă de violenţă, după cum am văzut în capitolul 6 de mai sus. Ca specialist, pot înţelege, desigur, nevoia cuiva de a neutraliza judecata etică, pentru a înţelege mai bine un anumit tip de religiozitate, oricât de străin ar putea fi acesta. Totuşi, această atitudine se schimbă atunci când savantul începe să predice o anumită religiozitate ca superioară altora şi joacă rolul unui mistagog. „Primatul spiritualului”, o expresie pe care Eliade o utilizează de multe ori în anii 1930, pe urmele lui Jacques Maritain, este un frumos abuz de gândire a celebrului teolog catolic. Însă faptul că un act de violenţă nu implică în mod necesar un actor crud nu diminuează cu nimic durerea provocată altor persoane, inclusiv uciderea lor rituală!

Importanţa elementelor sexuale în cele trei romane de succes ale lui Eliade menţionate mai sus – la care ar trebui să adăugăm romanul şi mai celebru şi scris mai devreme *Maitreyi* – a atras atenţia „vechii generaţii”, în special a puternicului personaj pe care Eliade l-a admirat până la sfârşitul vieţii sale, extrem de prolificul istoric (iar, pentru o vreme, şi prim-ministru) Nicolae Iorga. După o deliberare la Academia Română cu privire la scandaloasele romane, împotriva lui Eliade s-a deschis un proces pentru pornografie literară. Rezultatul lui a fost acela că i s-a refuzat rolul de profesor asistent onorific la Universitatea din Bucureşti, la catedra lui Nae Ionescu. Acest eveniment a fost reflectat pe larg în presă, iar generaţia mai tânără a luat partea lui Eliade în mod deschis[23]. Este interesant că acest episod aminteşte de ceea ce s-a întâmplat cu 80 de ani înainte, când Bogdan P. Hasdeu, unul dintre giganţii erudiţiei româneşti şi un scriitor al cărui material a fost editat de Eliade, după cum s-a văzut în Introducere, fusese exclus de la universitate din exact acelaşi motiv, şi anume pentru promiscuitatea din romanele sale. Cu toate acestea, cele mai tari şi brutale elemente sexuale din *Huliganii* au fost subliniate în comentariul lui Ionesco, care era foarte departe de mentalitatea vechii generaţii[24].

Aceste brutalităţi n-au legătură cu ideologia Gărzii de Fier, mai degrabă ascetică, sau cu faptele ei mortale, iar Eliade rezista încă, aproape de-a lungul întregului an 1935, aderării la această mişcare. Ele nu se prea potrivesc nici cu comportamentul adesea amoral, lax, al multor membri din cercul lui Eliade, *Criterion*, sau chiar cu admiratorii lui Nae Ionescu, la ale căror perspective se referă de trei ori în *Huliganii*[25]. Nae Ionescu însuşi nu era, desigur, cunoscut ca un model de atitudine ascetică, ca urmare a relaţiilor sale extraconjugale cu diverse femei. Şi protagoniştii lui Eliade sunt membri ai elitei boeme, persoane relativ educate, ceva mai tinere. De vreme ce nu pot să găsesc un tip corespunzător de elită al cărei comportament să fi fost atât de brutal, presupun că

astfel şi-i imagina Eliade pe reprezentanţii elitei tinere, dezamăgiţi şi trăind vieţi lipsite de sens, brutalizându-şi nu doar propriile vieţi prin meditaţii la moarte şi, în final, comiterea sinuciderii, ci şi pe cele ale femeilor cu care intrau în contact.

Fără a intra în psihologisme şi a încerca să găsesc corespondenţe precise între aceşti protagonişti şi viaţa lui Eliade[26] – la urma urmei, toate sunt figuri fictive în opere literare –, imaginea proiectată de Eliade despre viaţa lipsită de sens este importantă pentru înţelegerea propriului său avatar cu câţiva ani mai târziu: un susţinător al Gărzii de Fier, care furniza tineretului român câteva idealuri pentru care merita să moară. Protagoniştii lui puteau fi alegorii sociale sau simple invenţii fictive, dar ei au devenit parte a elitei româneşti la mijlocul anilor 1930, datorită succesului cărţilor, scandalului în jurul procesului lui Eliade şi sprijinului pe care l-a primit din partea membrilor intelectuali ai generaţiei sale în ce priveşte libertatea de a preda la Universitate. O obsesie a morţii, o apoteoză a sinuciderii şi repetate descrieri ale violului sexual sunt abordări violente, care sunt corelate cu indiferenţa faţă de activitatea socială[27] şi politică, iar ele precedau cu doar câteva luni implicarea lui Eliade în politic sau ceea ce el ar numi căderea lui în istorie. Presupun că Eliade însuşi era perfect conştient de această natură a romanelor sale când a pus în gura unuia dintre personajele din *Huliganii*, romancierul Balaban, următoarea autoreflecţie: „Cărţile lui erau desperate, inumane[28], fundamental triste”[29]. Un sentiment de sterilitate bântuie mai multe personaje din cele două romane[30]. Ele sunt, probabil, subiecţii descrierii „tinerei generaţii de intelectuali sacrificaţi de viaţă”[31]. Ca unul dintre protagoniştii mai vârstnici şi mai bogaţi din acest roman, un evreu care s-a convertit la creştinism, domnul Baly, a rezumat-o astfel:

> Marile energii se găsesc astăzi în afara ordinei. Tinerii, care vor înainte de toate să se simtă puternici [...] aleargă astăzi acolo unde e forţa. Cine vrea să aibă un contact, de orice fel, cu forţa, cu energia, cu puterea – trebuie să fie împotriva ordinei. Acest fenomen social contemporan eu îl numesc fenomenul dezordinei necesare. [...] Nimeni nu mai e mulţumit astăzi de ordinea actuală. Până ce se va realiza o nouă ordine, noi trebuie să ne resemnăm unei lungi şi triste dezordini necesare...[32]

După părerea mea, niciunul dintre personajele romanului nu este reprezentarea unui legionar, deşi un comunist – Emilian – şi un revoluţionar religios utopic – Eleazar – par să indice anumite forme de alternative la ordinea actuală. Ce anume este lunga şi trista „dezordine necesară” a rămas nespecificat. Dar, citindu-l pe Eliade, putem discerne că violarea femeilor şi violenţa sunt teme comune ale unora dintre romanele sale scrise la mijlocul anilor 1930, cum ar fi *Întoarcerea din Rai*, *Huliganii* şi, într-o anumită măsură, chiar *Domnişoara Christina*. Pe lângă preocuparea obsesivă a morţii, aşa cum am văzut-o în capitolul 3, există, în plus, şi un alt element de bază, care

se repetă de mai multe ori în primele două romane: scenele de viol brutal al unor femei, descrise uneori în termeni destul de grafici, cu intenţia umilirii violente a femeilor[33] (ele sunt descrise nu doar o dată în *Huliganii*, unde femeile sunt înfăţişate ca demonice[34]); acestea se adaugă la descrierile multor altor întâlniri sexuale, înfăţişate în termeni mai blânzi. Iar asta nu ţine de o lectură meschină a romanelor lui de către persoane conservatoare în etica lor. Eliade însuşi a remarcat în două rânduri brutalitatea crudă a descrierilor sale din *Huliganii*. La 22 mai 1945, el nota că a încercat să-şi recitească romanul, dar a renunţat după un ceas de lectură:

> Sexualitatea exasperată şi brutală a acestei cărţi pur şi simplu mă îmbolnăveşte. Philip Léon mi-a scris, prin 1936, că dacă într-adevăr *Huliganii* reflectează sufletul şi fiinţa mea, sunt un caz nenorocit; sexualitatea mă face impenetrabil unei transfigurări spirituale. Credeam, atunci, că exagerează. Astăzi însă, mă deprimă acest destin, această tulbure, nesăţioasă carnalitate...[35]

Zece zile mai târziu, reluând lectura romanului, a fost din nou surprins negativ: „[...] câtă cruzime! Sunt capitole care mă îmbolnăvesc pur şi simplu prin sălbăticia lor. Personajele sunt uneori inumane [...] Cum vedeam eu atunci viaţa, de am putut fi atât de crud?”[36]. S-ar părea că ce s-a întâmplat în perioada când a scris cele două romane reflectă ceea ce el recunoscuse ca „amoralitatea eroică” în care trăise între 1929 şi 1933[37].

Un astfel de elogiu al amoralităţii fusese exprimat şi cu un an mai devreme, când scrisese un foileton destul de dur, afirmând superioritatea violenţei eroului, care n-ar trebui judecată după criteriile moralei ordinare. Voi cita un fragment din acest foileton din tinereţe, unde eroul care a depăşit ura este descris după cum urmează:

> Dacă ceilalţi îi sunt obstacole, îi măsoară, le judecă forţele, rezervele, poziţiile – şi îi nimiceşte. Nu mai există nici morală, nici milă. Aceşti dintâi paşi sunt în afara eticii; sunt inumani. [...] Pentru omul care a depăşit ura, moartea celor ce îi sunt obstacol se petrece calm şi perfect. [...] Omul care a depăşit ura se apropie, îl stăpâneşte[38] şi îl sugrumă sau îi sfarmă ţeasta. El nu e vinovat. Primii paşi sunt inumani; forţe oarbe. Biruieşte cel mai tare. Slăbănogii – idealişti, mediocri, sentimentali – nu trebuie să-i stea în faţă. Nimeni nu trebuie să se împotrivească omului care a depăşit ura. Biruieşte întotdeauna... [...] Un erou nu este niciodată vinovat[39].

Avem aici o abordare absolut elitistă[40], în total dezacord cu alte descrieri ale figurii ideale ca un ţăran sau ca o ţărănie internaţională, aşa cum am discutat-o în capitolul 8[41]. Şi interesul său pentru folclor, înţeles ca o chestiune de grup, dar incomprehensibil la nivelul individului, reflectă o

antinomie[42]. Iată un fel de incompatibilitate între diversele tendinţe ale gândirii îmbrăţişate de Eliade.

În acest context, menţionez că punerea în aplicare a unor concepte metafizice, cum ar fi trăirea unei vieţi care să exemplifice *coincidentia oppositorum*, aşa cum pretindea Eliade că a trăit, deşi aceasta poate afecta sentimentele altor persoane (în cazul acesta, două femei), este problematică[43]. A transcende tipul ordinar de experienţă umană, un obiectiv pe care Eliade l-a urmărit personal, înseamnă, intrinsec, şi a transcende etica societăţii în care trăieşti. Ceea ce se întâmpla în prezentarea violenţei ca mijloc apropriat de cult este viziunea de o dimensiune specifică a unui tablou complex, şi anume a necesităţii de a declanşa vitalitatea ciclului cosmic prin sacrificii umane, o credinţă puternică în anumite societăţi arhaice, inclusiv în cultul lui Zalmoxis. Sacrificarea cultică în sine a vieţilor multor persoane într-o manieră violentă nu este niciodată criticată. De fapt, amoralitatea este implicit descrisă de Eliade în legătură cu un nou început conectat la *illud tempus*. Într-un fragment fundamental, el observă o similitudine între propria viziune despre regenerare şi timp şi cea a lui Berdiaev: „[...] De pus în legătură cu observaţiile mele asupra regenerării omului prin abolirea timpului, prin reîntoarcerea în clipa amorală, a «timpului aceluia». Ce sens poate avea *incipit vita nova*[*]: reluarea Creaţiei. Lupta omului contra «istoriei», a trecutului ireversibil”[44]. Abolirea timpului este, de asemenea, cea a creaţiei prezente, iar noua creaţie, pornind de la bun început, are alte reguli decât forma de viaţă anterioară. Posibilitatea unei obliterări a vechiului în numele noului este un mesaj absolut optimist, deşi cineva s-ar putea întreba care ar fi conţinutul exact al noii vieţi şi preţul plătit pentru o astfel de înnoire. Această temă poate fi discutată, căci e prea uşor să declari că prezentul e doar banal şi că repetarea aceluiaşi act în sine este „creatoare”. De ce, ne-am putea întreba, abordarea istorică, cu toate dezvoltările şi provocările ei neaşteptate, nu este mai creatoare decât repetarea mimetică a aceloraşi ritualuri, pentru a reveni la vechile mituri? Nu este transcenderea prezentului legată de acte de violenţă?

Cultul violenţei nu s-a limitat la membrii obişnuiţi ai Gărzii de Fier sau la cei doi lideri mai importanţi ai ei ucişi în Spania, aşa cum am văzut în capitolele 4 şi 7. Chiar Ionescu în 1933 aproba violenţa politică, inclusiv asasinatele[45], iar intelectualul Constantin Noica, un bun prieten al lui Eliade, scria în 1940: „[...] violenţa nu ţine întotdeauna de orbire; ţine, uneori, de setea purităţii. Căpitanul şi Moţa au lovit. Mulţi dintre cei de tot buni au lovit. Dar au lovit fiindcă gestul avea un sens purificator pentru sufletul neamului acestuia. Şi n-au lovit decât atunci”[46]. Acesta este un diagnostic al celui mai „filosofic” membru al cercului de discipoli ai lui Ionescu şi al unui scriitor extrem de prolific pentru Garda de Fier[47]. La fel ca Eliade cu al său cult timpuriu pentru eroul violent, Noica a încercat şi el să valideze violenţa, cel puţin în unele cazuri, ca o anumită formă de rău necesar. Prin urmare este uimitor să vedem că violenţa este concepută de Ionescu şi de discipolii săi ca necesară şi indispensabilă numai în cazurile în care serveşte ideologiei sau

religiozităţii cuiva şi ca negativă atunci când ar fi utilizată de o elită care nu subscrie la axiologia ta, cum a fost cazul aşa-zisei „elite violente din Ierusalim”, pe care l-am descris în capitolul 4. Selectivitatea este într-adevăr o slăbiciune majoră în modul în care Eliade tratează ceea ce presupune el însuşi că sunt datele religioase sau ceea ce el numea fapte. Iar acesta nu este decât încă un exemplu de incompatibilitate. De fapt, recursul la violenţă era aplicat în special evreilor şi celor consideraţi instrumentele lor, chiar dacă făceau parte din clasa română conducătoare.

Cu toate acestea, ţin să subliniez că, în acest caz, însuşi comportamentul lui Eliade s-a schimbat în a doua parte a vieţii sale, iar din diverse mărturii el apare ca o personalitate foarte generoasă şi primitoare, deşi abordările sale conceptuale s-au schimbat mai puţin. Cu timpul, descrierile comportamentului violent s-au disipat chiar şi în operele sale literare, iar câteva dintre ele au fost interpretate metaforic de un cercetător[48].

„Nefericitele noastre studii”: dileme cu privire la validitatea istoriei religiei

Citind scrierile lui Eliade, eşti impresionat de siguranţa cu care îşi prezintă ideile şi, chiar mai mult, de repetarea principalelor sale concepte, atunci când sunt aplicate în diferite contexte, fără amendamente semnificative. Totuşi, această încredere puternică este numai una dintre dimensiunile abordării sale. El era conştient uneori de problema pe care o creează pentru o disciplină academică această accentuare a momentelor rare şi insesizabile ale hierofaniei în înţelegerea religiei. Există mai multe cazuri în care Eliade a exprimat un dispreţ explicit faţă de erudiţia în acest domeniu. Şi mai ciudat este că, în câteva cazuri, Eliade ridiculizează erudiţia şi aproape că o descrie ca pe un viciu:

> Viciul[49] acesta pe care mi-l satisfac alături de o bibliotecă plină de tratate erudite, la o masă încărcată cu dicţionare şi texte – mă înalţă brusc în propriii mei ochi. Îmi dă un ciudat sentiment al libertăţii. Îmi spun că totul nu e încă pierdut[50] [...]. Cu lectura aceasta „laică” îmi satisfac tot dispreţul meu pentru erudiţie[51], pentru munca onestă şi inutilă, pentru atâtea ştiinţe dragi – pe care, tocmai pentru că îmi sunt dragi, ard de dorul de a le dispreţui, de a le „înşela”, de a le umili[52].

Atracţia pentru munca ştiinţifică, pe de o parte, şi sentimentul că este o „muncă inutilă”, pe de

altă parte, reprezintă o situaţie absolut fascinantă, care revine, *mutatis mutandis*, ca un laitmotiv de-a lungul vieţii sale. În două cazuri mai târzii, el îşi exprimă viziunea despre disciplină, considerând-o „insesizabilă”. Scriindu-i lui Raffaele Pettazzoni, primul specialist al religiei ale cărui teorii au fost studiate de Eliade serios în tinereţe, el mărturiseşte că: „Vous étiez mon premier maître dans cette passionnante mais insaisissable «science» des religions[1*]”[53]. Există aici un fel de oximoron: o ştiinţă care este de fapt „insesizabilă”. Cu peste 20 de ani mai târziu, într-o scrisoare adresată unui alt specialist al religiilor şi prieten apropiat, orientalistul suedez Stig Wikander, el scria: „De fapt, sunt din ce în ce mai atras de literatură – şi sunt zile în care regret că am abandonat-o pentru nişte discipline fascinante, dar insesizabile[54]”[55]. „Discipline” înlocuieşte aici termenul „ştiinţă”, dar aceasta nu diminuează natura oximoronică a declaraţiei. Cele două caracterizări ale studiului religiei sunt interesante: „drag”, *pasionat* şi „fascinant”, pe de o parte, şi insesizabil ca o posibilă paralelă la „inutil”, pe de altă parte, trădează o profundă atracţie a lui Eliade pentru studiul religiei, dar în acelaşi timp şi înţelegerea sa că există ceva inaccesibil în toată această întreprindere. Cel puţin într-un caz, Eliade exprimă sentimentul că un limbaj literar sau poetic, mai mult decât unul ştiinţific, este un instrument mai bun pentru exprimarea experienţelor sale spirituale[56].

Şi mai interesant este un alt fragment existent într-o scrisoare scrisă în ianuarie 1953, ca răspuns la o scrisoare a aceluiaşi Wikander şi la comentariile acestuia, într-o manieră mai degrabă rezervată, ale anumitor afirmaţii făcute pe tema simbolismului în cartea lui Eliade *Imagini şi simboluri*: „Sunt din nou asaltat de îndoieli. Cred că ar trebui să studiem mai ales Timpul, pentru a ajunge la ceva solid în nefericitele noastre studii...”[57]. Sentimentul lui Eliade referitor la vanitatea cercetării religiei este cel care se reflectă, probabil, în scrisoarea lui Emil Cioran, în care acesta îi mărturiseşte prietenului lor Arşavir Acterian, în 1986:

> Când înţelegi, în fine, sensul cuvântului vanitate, nimic pe lume nu te mai poate atinge. Umbră şi vis. Eugène [Ionesco] înţelege toate astea. Mircea le-nţelege [şi el], dar într-o manieră livrescă. Istoria religiilor, ce eroare![58]

Acest ton e mai degrabă nou şi foarte diferit de atitudinea mult mai încrezătoare pe care o putem discerne cu uşurinţă în scrierile lui Eliade din anii 1930. În una dintre ele, el menţionează mai întâi „indiferenţa regală” a lui Lucian Blaga faţă de „specialişti”, iar apoi scrie:

> Deşi am o sumă de „descoperiri” în minte, nu am curajul să le redactez şi să le public până ce nu verific toată informaţia şi nu consult tot ce s-a scris asupra problemei. Îmi pierd astfel cinci-

şase ani pentru o carte de ştiinţă, pe care aş fi putut-o scrie numai în trei luni. Superstiţia de a verifica tot, de a citi tot, de a şti tot ce s-a făcut până la tine – ca şi cum asta ar putea îmbunătăţi cu ceva propriile tale idei...[59] Dar poate nu e numai o superstiţie, teroarea „metodei” etc. Pasiunea mea pentru erudiţie înseamnă, poate, pasiunea omului faţă de nimicnicie, faţă de aspectele caduce, efemere, minore ale vieţii. Alţi oameni îşi pierd timpul cu vorbăria, cu aventuri nesemnificative, cu somnul – iar eu mi-l pierd cu erudiţia. Este aceeaşi biruinţă a inutilului şi efemerului. Aceeaşi participare la somnul şi mediocritatea condiţiei umane. Când instinctele nu mai izbutesc să adoarmă un om, să-l solidarizeze cu devenirea nesemnificativă – intervin în joc pasiunile abstracte, nobile[60].

Acesta este un exemplu de profundă ambiguitate faţă de profesia aleasă, erudiţia, dar în acelaşi timp o exagerare. Pretenţia lui de a citi sau de a şti totul despre un subiect pe care a decis să-l abordeze nu este legitimă într-un mare număr de cazuri, iar noi ne-am ocupat de astfel de exemple în capitolele 2, 4 şi 5 de mai sus. Mai târziu, chiar el s-a referit la aceasta ca la o „degradare a erudiţiei”[61] [62].

O altă mărturisire surprinzătoare de la începutul anilor 1930 sună astfel: „Am scris atâtea, am publicat atâtea mediocrităţi şi minciuni – dar n-am publicat încă nimic asupra celor ce gândesc eu, numai ce gândesc eu singur”[63]. Această ambiguitate în raport cu publicaţiile sale academice ar putea foarte bine să fie legată de afilierea sa timpurie la gândirea ocultistă, aşa cum s-a văzut mai sus, în capitolul 5. Când Culianu se întreba retoric:

Poate fi oare socotit Eliade, alături de un Guénon sau de un Evola, un campion al „tradiţionalismului”? Poate că da, dar trebuie spus că influenţa lui a depăşit-o cu mult pe a lui Guénon, cât şi pe a lui Evola, căci Eliade a ştiut să păstreze eticheta magică a „ştiinţei” universitare, fiind totodată mai permeabil la mesajul diverselor curente culturale ale epocii sale (la psihanaliza lui Jung, de exemplu, criticată de Evola). Faptul că a asimilat complet „*the tools of the doomed West*” [instrumentele blestematului Occident – n.tr.][64] i-a asigurat o largă audienţă în cercuri care, deşi nefiind „tradiţionaliste”, resimţeau aceeaşi „nostalgie a originilor”[65].

O problemă care merită o investigaţie specială este posibilitatea ca, într-o scrisoare pierdută adresată de Eliade lui Julius Evola, el să fi sugerat că intenţionează să funcţioneze ca un „cal troian” în academie. Însă, dat fiind faptul că aceasta nu este decât o deducţie dintr-o formulare descoperită într-o scrisoare a lui Evola, scrisă la sfârşitul anului 1951, ca răspuns la scrisoarea pierdută a lui Eliade, precauţia este necesară[66]. În mod surprinzător, Ionesco îl vedea pe Eliade destul de asemănător, atunci când scria într-o scrisoare către Tudor Vianu despre încercarea lui

Eliade de a introduce în mediul academic evaluarea sa specială a protoistoriei, ca reprezentând un cal troian[67].

Cu toate acestea, succesul de a disemina mituri anistorice a început să fie primit cu ochi critici, care au pus sub semnul întrebării şi implicarea, de mult mai puţin succes, a lui Eliade în istoria reală. Abordarea mai universală propusă de el pentru studiul religiei ca un întreg a devenit numai o fază în dezvoltarea viziunii sale despre religie, care a inclus abordări anterioare şi mult mai particulariste, cum s-a văzut în ultimele două capitole. În plus, recurgerea la filologie, pe care a utilizat-o abil în cartea sa despre yoga, dar pe care o neglijează altminteri, facilitează înţelegerea întreprinderii sale academice într-o manieră mult mai critică, printr-o analiză a textelor justificatoare ale teoriilor sale.

Religia la Eliade *versus* Culianu: o comparaţie

Ca să examinez un unghi suplimentar pentru înţelegerea lui Eliade, voi compara modul său de abordare a religiei cu cel al lui Ioan P. Culianu. Culianu era un tip de intelectual absolut urban şi mult mai cosmopolit[68]. În ultimele sale scrieri, întregul domeniu al religiei, şi aparent chiar al creativităţii umane, este o chestiune de combinaţii diverse ale unor elemente de bază date, care revin, în diverse forme de interacţiune, în sisteme. Viziunea lui Culianu poate fi rezumată prin sintagma *ars combinatoria*, iar a lui Eliade prin sintagma *coincidentia oppositorum*. Pentru Culianu, evoluţia constă nu atât în maniera în care organismul se dezvoltă de-a lungul timpului; ci aranjamentele diferite ale aceloraşi elemente în forme noi de interacţiune creează forme noi, în religie sau altminteri. Concepte ca natural şi organic, care jucau un rol atât de important în viziunea romanţată a religiei cosmice la Eliade, şi-au pierdut orice rol la Culianu, încă din primele sale scrieri ştiinţifice. Pe el îl preocupau mai mult diferenţele, importanţa şi istoriile lor, decât numitorii comuni care-l interesau pe Eliade. Chestiunile care-l preocupau cel mai mult erau: Cum s-au născut sistemele pornind de la elementele de bază? Au apărut acele combinaţii specifice în virtutea unei posibilităţi latente, care se actualizează sistematic? Sau aceste combinaţii au fost rezultatul presiunii unor circumstanţe sociale, politice sau spirituale, independente de orice grup individual? Ori ele sunt rezultatul unor alegeri umane, care au reunit unele dintre elemente şi au fost proiectate în istorie? Din câte ştiu eu, Culianu nu a abordat în mod explicit cele trei posibilităţi; întrebările legate de motivele speciale ale emergenţei unei combinaţii sau alteia nu i-au atras prea mult atenţia. A treia posibilitate este mai puţin congruentă cu vederile lui Culianu, deoarece pentru el sistemul este mult mai puternic decât individul. Într-o manieră care aminteşte de Foucault şi Derrida,

Culianu acordă prioritate sistemului, ca o forţă mult mai cuprinzătoare, care determină o mare parte a creativităţii umane într-o varietate de domenii. Pe de altă parte, Culianu – ca şi Eliade – este mai puţin preocupat de determinismul social sau economic ori politic, deşi el afirmă periodic că materializarea unei combinaţii sau alteia există întotdeauna în istorie. Într-o mare măsură, circumstanţele sunt ocazii pentru materializarea evoluţiilor spirituale mult mai mult decât factorii majori în modelarea lor. Rămânem deci, prin eliminare, cu prima alternativă, şi anume cu ipoteza unei anumite forţe imanente în elementele de bază şi interacţiunile lor. Deoarece aceste interacţiuni sunt mai degrabă matematice, adică iau în considerare, cel puţin la modul ideal, toate tipurile de combinaţii posibile, organicitatea nu ar trebui considerată o dimensiune inerentă a acestor combinaţii. Conceptual vorbind, în viaţa sa mult mai lungă, Eliade a evoluat mult mai puţin decât Culianu în cei 41 de ani ai săi. Adoptarea ştiinţelor cognitive de către acesta din urmă reprezintă un efort de a integra studiul religiei într-un domeniu mult mai larg al ştiinţelor umane, contrar încercării lui Eliade de a diferenţia maniera sa de abordare a religiei de orice altă metodologie.

Cele trei surse principale ale lui Eliade

Voi încerca să rezum discuţiile mele de mai sus din punctul de vedere al modului în care trebuie înţeleasă gândirea lui Eliade. Vă propun să vedem în cei doi factori cu rolul cel mai important în viaţa sa – perioada românească interbelică, ce include scrierile profesorilor şi contemporanilor săi, ca Lucian Blaga, şi mult mai scurta experienţă indiană, cu familiarizarea sa cu aceste două culturi – factorii determinanţi din gândirea şi creaţia sa literară, precum şi din conştiinţa sa de sine. O a treia sursă de inspiraţie majoră pentru maniera lui Eliade de abordare a religiei este Renaşterea italiană, un subiect căruia i-a dedicat teza sa de licenţă din 1928. După cum am văzut în capitolul 5, în scrierile sale el revine la caracterul paradigmatic al întâlnirilor interculturale din Renaşterea florentină şi la reverberaţiile sale în diversele mişcări ocultiste europene, cum ar fi Paul Vulliaud, René Guénon şi Julius Evola[69]. De fapt, Eliade chema la o „a doua Renaştere” sau la un Nou Umanism, care ar trebui să fie mult mai cuprinzător decât cel italian, iar această abordare este pentru el fundamentală[70]. Acest apel la un nou umanism, lărgit, care ar include multe culturi necunoscute gânditorilor Renaşterii italiene, aminteşte în mod cert de noul concept italian de umanism[71].

Ceea ce implică accentul pe care-l pun pe aceste trei momente, ca formative pentru viziunea despre lume a lui Eliade, este ipoteza că alţi doi factori intelectuali din viaţa lui Eliade, aderarea sa mai formală la Garda de Fier la sfârşitul anului 1935[72] şi participarea sa prelungită la întrunirile

Eranos de la Ascona din 1950 până în 1967[73], ar trebui consideraţi mai puţin formativi din punct de vedere intelectual. Impactul acestuia din urmă asupra scrierilor lui Eliade poate doar rareori să fie stabilit, prin utilizarea unor instrumente strict istorice şi filologice. Primul eveniment s-a petrecut, într-adevăr, la începutul vieţii sale intelectuale, dar a fost relativ de scurtă durată, al doilea a fost lung, dar a apărut relativ târziu în dezvoltarea sa intelectuală. În ambele cazuri, este dificil să identificăm surse şi idei precise care au interferat cu punctele de vedere anterioare ale lui Eliade, formulate înaintea implicării sale în extrema dreaptă; chestiunea interferenţei ideologiei Gărzii de Fier şi a scrierilor lui Mircea Eliade este destul de complexă, iar unele dintre aspectele ei au fost discutate în capitolele 3, 7 şi 8. Însă, în cazul celorlalte trei surse, influenţele sunt absolut evidente şi profunde. Ceea ce nu înseamnă că aceste două evenimente ar trebui ignorate sau neglijate de cercetători, dar numai o inspecţie minuţioasă a posibilului impact al unor surse literare mai concrete ar trebui să determine relevanţa sau profunzimea impactului acestor evenimente[74].

Pentru a rezuma: după părerea mea, Eliade a fost indubitabil un membru al Gărzii de Fier şi a făcut propagandă legionară în 1937. Însă, cum eu nu văd în Gardă o mişcare fascistă, ci una ortodoxă ultranaţionalistă, nu avem motive să îl considerăm pe Eliade fascist, în sensul pur tehnic al acestui termen. Antisemitismul extrem al Gărzii încă de la începutul ei, cu care sunt convins că Eliade era perfect familiarizat, nu a jucat totuşi un rol semnificativ în scrierile lui Eliade, oricât de regretabile sunt unele dintre puţinele sale foiletoane gardiste, scrise în 1937-1938. Aceste foiletoane au contribuit mult la nefasta atracţie a unor tineri intelectuali faţă de Garda de Fier. Însă, ca specialist al religiei, mai decisiv decât sporadicele sale manifestări antisemite este, după părerea mea, un iudaism antitetic sistemic, adică o viziune fenomenologică contrafăcută în care iudaismul e considerat la polul opus faţă de ceea ce Eliade concepea a fi religia arhaică, pe care o identifica şi o considera în consonanţă cu ceea ce a numit caracterul poporului român. Consider că această dihotomie puternică în care rezidă esenţa fenomenologiei sale a religiei se bazează pe o neînţelegere ştiinţifică substanţială. Din această perspectivă, care-i marginaliza pe evrei, şi deci tradiţia iudeo-creştină, la statutul de „alteritate semnificativă”[75] – ca să folosim un eufemism –, vederile lui Eliade sunt asemănătoare cu cele ale Gărzii de Fier, fără a se trage în mod necesar din ideologia ei, ci din surse comune atât lui Eliade, cât şi Gărzii, precum Iorga şi Ionescu, de exemplu. O comparaţie a scrierilor sale despre evrei cu ale celor doi arată că el era mult mai moderat şi, deşi etichetat ca antisemit, este un antisemitism care diferă de al predecesorilor săi, deopotrivă ca nuanţă şi substanţă. Aceste diferenţe nu fac din el un mare umanist, aşa cum le place cercetătorilor să-l portretizeze – atitudinea sa faţă de femei, faţă de Sebastian, faţă de combinaţia de violenţă şi amoralitate menţionată mai sus, toate acestea sunt suficiente ca să invalideze un atare calificativ –, şi nici persoana capabilă să înţeleagă, prin prisma cercetătorului religiei, natura evenimentelor la care lua parte, nu fac nici omul curajos, gata să reevalueze mai târziu aprecierile sale anterioare ca eronate, mai degrabă decât să le camufleze. Se adevereşte că participarea la un eveniment religios

nu contribuie în mod necesar – cum pretindea Eliade, urmându-l pe Ionescu – la înţelegerea sa corectă: încă un caz de incoerenţă.

Şi nu în ultimul rând: o problemă pe care n-am putut-o trata aici este receptarea teoriei lui Eliade în special în Statele Unite ale Americii şi, într-o anumită măsură, în Europa. În primul rând, Eliade şi-a început expunerile pe tema religiei în articole publicate în periodicele româneşti. Tonul articolelor este mult mai popular, iar aceasta a ajutat la diseminarea punctelor sale de vedere, după al Doilea Război Mondial, în Occident, când a adăugat note de subsol şi bibliografii unor expuneri ce fuseseră concepute mult mai devreme. A început ca un simplificator şi aşa a rămas în cea mai mare parte. În plus, unele dintre comentariile pozitive veneau de la persoane situate politic la dreapta, ca Noica, Guénon, Evola sau Wikander. Sosirea lui Eliade în SUA a coincis cu instalarea temerilor de pericolele comunismului, temeri în creştere în timpul Războiului Rece, iar Eliade era un aprig anticomunist. Imensa lui popularitate în primele două decenii ale României postceauşiste, inclusiv în micile cercuri contemporane ale Gărzii de Fier, a avut şi ea legătură cu reacţiile la atrocităţile comuniştilor. S-ar părea că studiul religiei are dimensiuni care sunt departe de a fi pur academice şi că ele includ nu doar biografia savantului, ci şi circumstanţele politice care au încadrat activitatea sa ştiinţifică.

Note

1. Vezi, *e.g.*, propriile lui formulări în *Aspects du mythe*, pp. 142-170.

2. Vezi şi *supra*, capitolul 5.

3. Vezi Moshe Idel, „*Ganz Andere* – On Rudolph Otto and Concepts of Holiness in Jewish Mysticism”, *Daat*, 57-59 (2006), pp. v-xliv.

4. Vezi Ivan Strenski, *Durkheim and the Jews of France* (Chicago – Londra, 1997).

5. Vezi al său *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden, 2003), pp. 81-82, n. 48.

6. *Autobiography*, I, p. 256, citat *supra*, în Introducere [p. 260 – n.tr.]. Vezi şi Olender, *Race sans histoire*, p. 164.

7. *Jurnalul portughez*, I, p. 151, citat *supra* în contextul său, în capitolul 2. Vezi şi *ibidem*, p. 170, despre tendinţa sa de a totaliza, de a reintegra şi de a găsi un nou echilibru, discutată *supra*, în capitolul 2.

8. Vezi *supra*, capitolul 3.

9. Vezi capitolele 4 şi 8.

10. Vezi în special Eliade, „Mythes de combat et de repos, dyades and polarités”, *Eranos*

Jahrbuch, XXXVI (1967), pp. 98-100, şi în secţiunea următoare.

11. Oişteanu, *Narcoticele în cultura română*, pp. 374-419, 471-473, 480-484.

12. *Jurnalul portughez*, I, p. 121.

13. *Ibidem*, p. 138.

14. Pentru ipoteza lui Eliade potrivit căreia cuvintele şi faptele, spre deosebire de gânduri, diminuează o persoană, vezi povestirea sa „Omul care a voit să tacă", în *Maddalena*, p. 123.

15. Vezi importanta analiză a viziunii despre religie şi violenţă a lui Eliade în Dubuisson, *Mitologii*, pp. 228-234.

16. În context, înseamnă procreaţie.

17. *Jurnalul portughez*, I, pp. 200-201. Pentru relaţia dintre orgie şi neurastenie în viaţa lui Eliade din această perioadă, vezi *ibidem*, pp. 118 (citat *supra*, în capitolul 2), 126, 199, 235 (citate în capitolul 3). Comparaţia din ultimul fragment dintre moarte, orgie şi război ca o întoarcere dramatică la unitatea primordială arată importanţa violenţei. Vezi şi viziunea sa despre orgii în *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 58.

18. *Yoga*, p. 96 [p. 89 – n.tr.].

19. „Dimensions religieues", pp. 272-273.

20. Vezi textul său „Puissance et sacralité", pp. 39-44.

21. *Religions australiennes*, p. 171.

22. *No Souvenirs*, p. 212 [p. 482 – n.tr.].

23. *Romanian Roots*, II, pp. 779-788.

24. *Războiul cu toată lumea*, I, pp. 255-256.

25. Vezi pp. 171, 247, 308.

26. Vezi totuşi *Autobiography*, I, p. 301 [p. 305 – n.tr.], care pretinde că romanele reflectă experienţele lui.

27. Vezi declaraţia lui Pavel Anicet că socialul este un vis, în *Întoarcerea din Rai*, p. 175.

28. Vezi descrierea de către Marcella Streinu a violului ei ca „inuman", de două ori, în *Huliganii*, p. 275, şi dorinţa lui Petru Anicet de a deveni inuman, *ibidem*, p. 229. Vezi şi *supra*, „Observaţii finale".

29. *Huliganii*, p. 248.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, p. 44. *Cf*. şi *ibidem*, p. 39: „Majoritatea oamenilor de astăzi sunt umiliţi de societate, sunt jucaţi de evenimente. Aproape nimeni dintre noi […] nu-şi mai poate împlini destinul lui”.

32. *Ibidem*, pp. 254-255.

33. Vezi scena violului brutal al servitoarei de către Emilian din *Întoarcerea din Rai*, pp. 163-167, violul lui Vally, *ibidem*, pp. 212-216, şi violurile Marcellei din *Huliganii*, pp. 256-258, 274-275, 290-291.

34. *Ibidem*, pp. 38, 40, 259-260. Vezi în special romanul din 1936 *Domnişoara Christina*.

35. *Jurnalul portughez*, I, p. 364. Vezi şi intenţia sa de a elimina scenele sexuale din *Întoarcerea din Rai* pentru traducerea în portugheză, *cf*. *ibidem*, p. 185.

36. *Jurnalul portughez*, I, p. 366.

37. *Ibidem*, p. 321. Vezi şi modul în care Eliade descrie cele două romane ca un „amoralism strident”, care reflectă, după părerea sa, „experienţele mele recente”, nu o atitudine gidiană, aşa cum au pretins criticii săi. Vezi *Autobiography*, I, p. 301 [p. 305 – n.tr.].

38. Pe adversar.

39. Vezi Eliade, *Virilitate şi asceză*, p. 75. Pentru amoralitatea lui *homo religiosus*, vezi Dubuisson, *Mitologii*, pp. 232-233, 284.

40. Vezi şi conceptul de „om ales” în *Jurnalul portughez*, I, p. 121.

41. *Cf*. Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism”, pp. 80-81.

42. Vezi textele citate în Ricketts, *Romanian Roots*, I, p. 614.

43. Vezi *supra*, capitolul 3.

44. Vezi *Jurnalul portughez*, I, p. 383.

45. Valeriu Râpeanu, *Nicolae Iorga, Mircea Eliade, Nae Ionescu* (Bucureşti, 1993), p. 175.

46. Constantin Noica, „Sufletul cetăţii”, în Adrian Niţă, *Noica: o filozofie a individualităţii* (Bucureşti, 2009), p. 149. Pentru contextul acestui fragment, vezi Laignel-Lavastine, *Noica*, pp. 217-218.

47. Vezi Sorin Lavric, *Noica şi Mişcarea Legionară*, ed. a II-a (Bucureşti, 2008).

48. Vezi Cave, *New Humanism*, pp. 172-173.

49. De a citi *belles lettres*.

50. Vezi şi „Şantier”, publicat în *Proză*, p. 301.

51. Acelaşi dispreţ faţă de erudiţie se regăseşte în *Jurnalul portughez*, I, p. 293. Vezi şi fragmentul

său autobiografic din 1953, tradus şi publicat în *Imagination and Meaning*, pp. 114-116.

52. „Şantier”, în *Proză* (1931), p. 364. Vezi modul în care descrie, la aceeaşi pagină din carte, felul cum o tratează pe una dintre iubitele sale din India, Ruth. Vezi *ibidem*, pp. 364-365, şi iarăşi, p. 394. Despre dilema creată de încrederea sa că nu-i nevoie decât de câteva luni ca să scrii ceva inteligent bazat pe propriile-ţi idei, dar de câţiva ani ca să-ţi documentezi afirmaţiile, din cauza propensiunii, pe care el o numeşte o „superstiţie”, de a citi „tot ce s-a scris despre problema respectivă”, vezi al său *Jurnal de vacanţă*, p. 98.

53. Vezi Spineto, *Eliade-Pettazzoni*, p. 166 (noiembrie 1947). Se ştie că abordarea mai istorică a lui Pettazzoni era diferită de a lui Eliade, mai fenomenologică.

54. Originalul francez este, din nou, *insaisissables*. Vezi *Corespondenţă*, III, p. 374.

55. *Întotdeauna Orientul* (ianuarie 1969), p. 216.

56. *Autobiography*, I, p. 190.

57. *Întotdeauna Orientul*, p. 152.

58. *Cioran, Eliade, Ionesco*, p. 136.

59. Elipsă în original.

60. *Jurnal de vacanţă*, p. 98.

61. Pentru atitudinea negativă a lui Eliade faţă de erudiţie, vezi *ibidem*, p. 188.

62. *Jurnalul portughez*, I, p. 151. Vezi şi *ibidem*, p. 229.

63. „Şantier”, în *Proză*, pp. 389-390.

64. Sintagma redată cu italice este în limba engleză în textul românesc original.

65. Culianu, *Studii româneşti*, I, p. 244.

66. Vezi Mincu-Scagno, *Mircea Eliade e l’Italia*, p. 253; Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade”, p. 453, n. 121. Cel mai cuprinzător studiu despre Eliade şi ezoterism este legat esenţialmente de cunoaşterea de către Eliade a lui Guénon şi gravitează în jurul operei literare (*literaria*) a lui Eliade. Vezi Tolcea, *Eliade, ezotericul*. Despre aspectele mai ştiinţifice ale ocultismului lui Eliade, vezi Antoine Faivre, „Modern Western Esoteric Currents in the Works of Mircea Eliade, the Extent and the Limits of their Presence”, în Wedemeyer-Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, pp. 147-157; Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism”, pp. 62-86; Dubuisson, *Mitologii*, pp. 297-303; Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco*, pp. 324-325; şi, în anumite cazuri, Wasserstrom, *Religion after Religion*. Pentru un alt tip de universitate dorit de Eliade, vezi *ibidem*, p. 42.

67. Citat de Dana, *Métamorphoses*, p. 254; vezi şi *ibidem*, pp. 161-162, 169-170, 232, 277. Vezi şi Timuş, în introducerea ei la *Întotdeauna Orientul*, p. 67, n. 1.

68. Pentru această tipologie, vezi Idel în Oişteanu, *Religie*, *politică şi mit*, pp. 194-196

69. Vezi Eliade, *Contribuţii la filosofia Renaşterii*, pp. 9-59; idem, *History of Religious Ideas*, III, pp. 251-255; idem, *The Sacred and the Profane*, p. 227; idem, *The Quest*, pp. 37-39; idem, *Ordeal by Labyrinth*, p. 20; idem, *Jurnal*, III, p. 280. Vezi şi Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 138-140; Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 39-42, 112-115; Dudley, *Religion on Trial*, pp. 43-44; Dancă, *Definitio sacri*, pp. 47-54; Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 44; Dubuisson, *Mitologii*, pp. 275, 279, 294, 297-299, 310, n. 25; şi Wasserstrom, *Religion after Religion*, pp. 42-47. Ar trebui menţionat că o înclinaţie puternică înspre ocultism este evidentă într-un text foarte timpuriu scris la sfârşitul liceului, „Ştiinţă şi ocultism”, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală*, pp. 246-247, despre care am discutat în Introducere şi în capitolele 2 şi 5.

70. Vezi *The Quest*, pp. 55-57. Au existat totuşi apeluri europene anterioare la o integrare a Indiei în Europa, precum cel al lui Schopenhauer. Vezi şi *supra*, capitolul 5.

71. Vezi *ibidem*, pp. 1-11; Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 108; şi Ţurcanu, *Mircea Eliade*, pp. 443-446.

72. Această idee a fost subliniată în repetate rânduri de Dubuisson, *Mitologii*; vezi şi *supra*, capitolul 7.

73. Vezi Wasserstrom, *Religion after Religion*.

74. Vezi cartea mea *Ascensions on High*, pp. 216-228, şi *supra*, capitolele 3 şi 7.

75. Vezi *supra*, finalul capitolul 4.

1*. „Aţi fost primul meu maestru în această pasionantă, dar insesizabilă «ştiinţă» a religiilor” (n.tr.).

Bibliografie

Texte, interviuri, jurnale și conferințe ale lui Mircea Eliade

50 de conferinţe – *50 de conferinţe radiofonice, 1932-1938*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

Aspects du mythe – *Aspects du mythe*, Paris, 1963. [Pentru versiunea în limba română: *Aspecte ale mitului*, trad. de Paul G. Dinopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Editura Univers, Bucureşti, 1978 – n.tr.]

Autobiography – *Autobiography, vol. I: 1907-1937*, trad. de Mac Linscott Ricketts, Harper & Row, San Francisco, 1981. [Pentru versiunea în limba română: *Memorii (1907-1960)*, ed. a II-a, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 – n.tr.]

Contributions à la philosophie de la Renaissance – *Contributions à la philosophie de la Renaissance*, trad. de Alain Paruit, Gallimard, Paris, 1992. [Pentru versiunea în limba română: *Contribuţii la filosofia Renaşterii. Itinerar italian*, texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, prefaţă de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Col. „Capricorn”, supliment anual al *Revistei de istorie şi teorie lit*erară, Bucureşti, 1984 – n.tr.]

Corespondenţă – *Europa, Asia, America... Corespondenţă*, 3 vol., cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, 2004.

„Cosmic Religion” – „Cosmic Religion, *On the Kabbalah and Its Symbolism* by Gershom Scholem”, *Commentary*, 41/3 (March 1966, New York), pp. 95-98.

Cum am găsit piatra filosofală – *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinereţe, 1921-1925*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Despre Eminescu şi Hasdeu – *Despre Eminescu şi Hasdeu*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Mircea Handoca, Editura Junimea, Iaşi, 1987.

„Destinul culturii româneşti” – „Destinul culturii româneşti”, în *Profetism românesc*, Editura Roza

Vânturilor, Bucureşti, vol. I, 1990, pp. 139-151.

„Dimensions religieuses” – „Dimensions religieuses du renouvellement cosmique”, *Eranos Jahrbuch*, XXVIII (1959), pp. 241-275.

Drumul spre centru – *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de G. Liiceanu şi A. Pleşu, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

The Forge and the Crucible – *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, Harper and Row, New York – Evanston, 1981. [Pentru versiunea în limba română: *Făurari şi alchimişti*, trad. de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 – n.tr.]

Fragments d'un journal – *Fragments d'un journal*, trad. de Luc Badesco, Gallimard, Paris, 1973.

From Primitives to Zen – *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religion*, Harper and Row, New York – Evanston, 1967.

Gaudeamus – *Gaudeamus*, în Eliade, *Proză: Romanul adolescentului miop. Gaudeamus*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 175-447.

Hasdeu – Mircea Eliade, „Introducere” la B.P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol al II-lea”, Bucureşti, 1937, pp. XXXVII-LXXX.

History of Religious Ideas, I – *A History of Religious Ideas*, vol. I: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, trad. de Willard R. Trask, University Of Chicago Press, Chicago – Londra, 1978. [Pentru versiunea în limba română: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, trad. de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011 – n.tr.]

History of Religious Ideas, II – *A History of Religious Ideas*, vol. II: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, trad. de W.R. Trask, University Of Chicago Press, Chicago – Londra, 1982. [Pentru versiunea în limba română: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, trad. de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011 – n.tr.]

History of Religious Ideas, III – *A History of Religious Ideas*, vol. III: *From Muhammad to the Age of Reforms*, trad. de Alf Hitlebeitel şi Diane Apostolos-Cappadona, University Of Chicago Press, Chicago – Londra, 1985. [Pentru versiunea în limba română: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, trad. de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011 – n.tr.]

Huliganii – *Huliganii*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Images and Symbols – *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trad. de Ph. Mairet, New York, 1969. [Pentru versiunea în limba română: *Imagini şi simboluri*. *Eseu despre simbolismul magico-religios*, trad. de Alexandra Beldescu, prefaţă de Georges Dumézil, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 – n.tr.]

În curte la Dionis – *În curte la Dionis*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981.

Întoarcerea din Rai – *Întoarcerea din Rai*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Întotdeauna Orientul – *Întotdeauna Orientul*. *Corespondenţă Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, ediţie îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Timuş, prefaţă de Giovanni Casadio, postfaţă de Frantz Grenet, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Journal III – *Journal III, 1970-1978*, trad. de Teresa Lavender Fagan, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1989. [Pentru versiunea în limba română: *Jurnal*, vol. II: 1970-1985, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 – n.tr.]

Jurnal de vacanţă – *Jurnal de vacanţă*, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Garamond International, Bucureşti, f.a.

Jurnalul portughez – *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, prefaţă şi îngrijire de ediţie de Sorin Alexandrescu, studii introductive de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu şi Mihai Zamfir, traduceri din portugheză de Mihai Zamfir, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, 2 vol.

Lucrurile de taină – *Lucrurile de taină*, eseuri, ediţie îngrijită, note şi prefaţă de Emil Manu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996.

Maddalena – *Maddalena*, nuvele, cuvânt înainte de Mircea Handoca, note şi postfaţă de Nicolae Florescu, Editura „Jurnalul literar”, Bucureşti, 1996.

Maitreyi – *Maitreyi*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

Memorii – *Memorii*, vol. II, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, 2 vol.

Meşterul Manole – *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, ediţie îngrijită de Petru Ursache şi Magda Ursache, Editura Junimea, Iaşi, 1992.

„Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism” – „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, M. Eliade, J.M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago, 1959, pp. 86-107.

Mitul reintegrării – *Mitul reintegrării*, retipărit în *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de G.

Liiceanu şi A. Pleşu, Editura Univers, Bucureşti, 1991, pp. 328-387.

Morfologia religiilor – *Morfologia religiilor. Prolegomene*, ed. a II-a, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, cuvânt înainte de Angelo Morretta, Editura „Jurnalul literar”, Bucureşti, 1993.

Myth and Reality – *Myth and Reality*, trad. de Willard R. Trask, Harper and Row, New York, 1963. [Pentru versiunea în limba română: *Aspecte ale mitului*, trad. de Paul G. Dinopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Editura Univers, Bucureşti, 1978 – n.tr.]

The Myth of the Eternal Return – *The Myth of the Eternal Return*, trad. de W.R. Trask, Harper and Row, New York, 1959. [Pentru versiunea în limba română: *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare*, trad. de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999 – n.tr.]

Myths, Dreams, and Mysteries – *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, trad. de Philip Mairet, New York, 1975. [Pentru versiunea în limba română: *Mituri, vise şi mistere*, trad. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998 – n.tr.]

No Souvenirs – *No Souvenirs: Journal, 1957-1969*, trad. de F.H. Johnson, Jr., Cambridge, 1977. [Pentru versiunea în limba română: *Jurnal*, vol. I: 1941-1969, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 – n.tr.]

Noaptea de Sânziene – *Noaptea de Sânziene*, postfaţă de Eugen Simion, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999.

Nuntă în cer – *Nuntă în cer*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.

Nuvele inedite – *Nuvele inedite*, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Rum-Irina, Bucureşti, 1991.

Occultism – *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*, University of Chicago Press, Chicago, 1976. [Pentru versiunea în limba română: *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, trad. de Elena Bortă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 – n.tr.]

Oceanografie – *Oceanografie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Ordeal by Labyrinth – *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude Henri-Rocquet*, trad. de Derek Coltman, Chicago – Londra, 1982. [Pentru versiunea în limba română: *Încercarea labirintului*, trad. şi note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990 – n.tr.]

Patterns in Comparative Religion – *Patterns in Comparative Religion*, trad. de Rosemary Sheed, New York, 1963. [Pentru versiunea în limba română: *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefaţă de Georges Dumézil şi un cuvânt înainte al autorului, trad. de Mariana Noica, Editura

Humanitas, Bucureşti, 1992 – n.tr.]

Profetism românesc – *Profetism românesc*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990, 2 vol.

Proză – *Proză: India. Biblioteca maharajahului. Şantier*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

„Puissance et sacralité” – „Puissance et sacralité dans l’histoire des religions”, *Eranos Jahrbuch*, XXVI (1952), pp. 11-44.

The Quest – *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1971. [Pentru versiunea în limba română: *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 – n.tr.]

Religions australiennes – *Religions australiennes*, trad. de L. Jospin, Payot, Paris, 1972. [Pentru versiunea în limba română: *Religii australiene*, trad. de Walter Fotescu, Editura Herald, Bucureşti, 2012 – n.tr.]

Rites and Symbols of Initiation – *Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth)*, trad. de W. Trask, Harvill Press, Londra, 1958. [Pentru versiunea în limba română: *Naşteri mistice*, trad. de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 – n.tr.]

The Sacred and the Profane – *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, 1959. [Pentru versiunea în limba română: *Sacrul şi profanul*, ed. a III-a, trad. de Brânduşa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005 – n.tr.]

Shamanism – *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. de W. Trask, Princeton University Press, Princeton, 1974. [Pentru versiunea în limba română: *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. de Brânduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 – n.tr.]

Solilocvii – *Solilocvii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Textele „legionare” – *Textele „legionare” şi despre „românism”*, notă asupra ediţiei şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

The Two and the One – *The Two and the One*, trad. de J.M. Cohen, New York – Evanston, 1965. [Pentru versiunea în limba română: *Mefistofel şi androginul*, trad. de Alexandra Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 – n.tr.]

Two Strange Tales – *Two Strange Tales*, trad. de W.A. Coates, Shambala, Boston – Londra, 1986.

Viaţă nouă – *Viaţă nouă (Ştefania)*, roman neterminat, Editura „Jurnalul literar”, Bucureşti, 1999.

Virilitate şi asceză – *Virilitate şi asceză. Scrieri de tinereţe, 1928*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

Waiting for the Dawn – David Carrasco, Jane Marie Law (eds.), *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, University Press of Colorado, Boulder, 1991.

Yoga – *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 1958. [Pentru versiunea în limba română: *Yoga. Nemurire şi libertate*, trad. de Walter Fotescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 – n.tr.]

Zalmoxis – *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religion and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, trad. de W.R. Trask, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1972. [Pentru versiunea în limba română: *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, trad. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980 – n.tr.]

Studii

Acterian, *Cioran, Eliade, Ionesco* – Arşavir Acterian, *Cioran, Eliade, Ionesco*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003.

Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia* – Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Alexandrescu, *Paradoxul român* – Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1998.

Al-George, *Arhaic şi universal* – Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal. India în conştiinta culturală românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.

Allen, *Myth and Religion* – Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Garland Publishing, New York – Londra, 1998. [Pentru versiunea în limba română: *Mit şi religie la Mircea Eliade*, trad. de Liviu Costin, postfaţă de Mihaela Gligor, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011 – n.tr.]

Allen, *Structure and Creativity* – Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, Haga, Paris, New York, 1978.

Antohi, *Civitas imaginalis* – Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, ed. a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Antohi, *Ioan Petru Culianu* – Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, traduceri de

Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Antohi-Idel, *Ceea ce ne uneşte* – Sorin Antohi în dialog cu Moshe Idel, *Ceea ce ne uneşte: istorii, biografii, idei*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Arcade-Manea-Stamatescu, *Homo Religiosus* – L.M. Arcade, Ion Manea, Elena Stamatescu (eds.), *Homo Religiosus: To Honor Mircea Eliade* (Los Angeles, 1990).

Bădiliţă, *Eliadiana* – Cristian Bădiliţă (ed.), *Eliadiana*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism" – Adriana Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religion in the United States", în Nancy A. Harrowitz (ed.), *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, pp. 51-73.

Boia, *Istorie şi mit* – Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Bordaş, „Between the Devil's Waters" – Liviu Bordas, „Between the Devil's Waters and the Fall into History, or an Alternate Account of Mircea Eliade's Diopteries", *International Journal on Humanistic Ideology*, IV, 2 (2011), pp. 43-75.

Bordaş, „Călătoriile adolescentului miop" – Liviu Bordaş, „Călătoriile adolescentului miop prin ţara brahmanilor şi fachirilor (II)", *Viaţa Românească*, nr. 11-12 (2011).

Bordaş, „Conflictul generaţiilor" – Liviu Bordaş, „Conflictul generaţiilor în România interbelică. Mircea Eliade şi tatăl său", *Revista de istorie şi teorie literară*, XLIV, 1-4 (2007), pp. 37-64.

Bordaş, „Întotdeauna far într-o lume nihilistă" – Liviu Bordaş, „«Întotdeauna far într-o lume nihilistă». Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu – completări documentare", în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. VIII, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2012, pp. 303-360.

Bordaş, „Nae Ionescu, India şi Mircea Eliade" – Liviu Bordaş, „Nae Ionescu, India şi Mircea Eliade. Un triunghi metafizic scalen", *Tabor*, IV, 6 (2010), pp. 48-57.

Bordaş, „Time, History and Soteriology" – Liviu Bordaş, „Time, History and Soteriology. Some Considerations concerning Eliade's Philosophy of History and the Indian Philosophy of Transcendency", în M. Gligor şi M.L. Ricketts (eds.), *Professor Mircea Eliade. Reminiscences*, Calcutta, 2008, pp. 41-51.

Cave, *New Humanism* – David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1993.

Călinescu, *Despre Culianu şi Eliade* – Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade.*

Amintiri, lecturi, reflecţii, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Călinescu, „Eliade and Ionesco" – Matei Călinescu, „Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years: Questions of Identity in Exile", în Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2010, pp. 103-131.

Călinescu, „Ionesco and *Rhinoceros*" – Matei Călinescu, „Ionesco and *Rhinoceros*: Personal and Political Backgrounds", *East European Politics and Society*, 9, 3 (1995), pp. 393-432.

Chimet, *Dosar Mihail Sebastian* – Iordan Chimet (ed.), *Dosar Mihail Sebastian*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2001.

Culianu, *Dialoguri întrerupte* – Ioan P. Culianu, *Dialoguri întrerupte. Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, ediţie îngrijită şi note de Tereza Culianu-Petrescu şi Dan Petrescu, prefaţă de Matei Călinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Culianu, *Mircea Eliade* – Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a III-a, trad. de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o postfaţă de Sorin Antohi, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Culianu, *Păcatul împotriva spiritului* – Ioan P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, ed. a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Culianu, *Studii româneşti*, I – Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, vol. I: *Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, trad. de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Dana, *Métamorphoses* – Dan Dana, *Métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, EHESS-Vrin, Paris, 2012.

Dana, *Zalmoxis* – Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefaţă de Zoe Petre, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Dancă, *Definitio sacri* – Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iaşi, 1998.

Dinu, „Sacrifice" – Radu Harald Dinu, „Sacrifice – Death – Salvation. Some Remarks on Mircea Eliade's Early Religious Thought", *Archaeus*, XIV (2010), pp. 57-68.

Doniger, „Time, Sleep, and Death" – Wendy Doniger, „Time, Sleep, and Death in the Life, Fiction, and Academic Writings of Mircea Eliade", în Gherardo Gnoli (ed.), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1989, pp. 1-21.

Dubuisson, *Mitologii* – Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss*,

Eliade, trad. de Lucian Dinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2003. Utilizez ediţia românească extinsă a *Mythologies du XX^e^ siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1993.

Dubuisson, „The Poetical and the Rhetorical Structure” – Daniel Dubuisson, „The Poetical and the Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions”, în Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2010, pp. 133-145.

Dudley, *Religion on Trial* – Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977.

Faivre, *Access to Western Esotericism* – Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, Albany, 1994.

Fundoianu, *Iudaism şi elenism* – B. Fundoianu, *Iudaism şi elenism*, ediţie îngrijită de Leon Volovici, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

Gaster, *Literatura populară română* – Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediţie îngrijită de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

Gheorghiu, *Memorii* – Virgil Gheorghiu, *Memorii. Martorul Orei 25*, trad. de Sanda Mihăescu-Cîrsteanu, Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 1999.

Ginzburg, „Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy” – Carlo Ginzburg, „Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy”, în Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, Oxford University Press, New York, 2010, pp. 307-323.

Girardot-Ricketts, *Imagination and Meaning* – Norman J. Girardot, Mac Linscott Ricketts (eds.), *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade* The Seabury Press, New York, 1982.

Gligor, *Anii tulburi* – Mihaela Gligor, *Mircea Eliade. Anii tulburi 1932-1938*, prefaţă de Liviu Antonesei, Editura EuroPress Group, Bucureşti, 2007.

Gligor, *Mircea Eliade* – Mihaela Gligor (ed.), *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012.

Gligor-Caloianu, *Theodor Lavi* – Mihaela Gligor, Miriam Caloianu (eds.), *Theodor Lavi în corespondenţă*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012.

Gligor-Ricketts, *Întâlniri cu Mircea Eliade* – Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts (eds.), *Întâlniri cu Mircea Eliade*, cuvânt înainte de Mihaela Gligor, prefaţă de Mac Linscott Ricketts, postfaţă de Sorin Alexandrescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului* – Gheorghe Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Grottanelli, „Fruitful Death” – Cristiano Grottanelli, „Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945”, *Numen*, 52, 1 (2005), pp. 116-145.

Groza, *Fenomenalizarea timpului* – Elvira Groza, *Fenomenalizarea timpului în concepţia lui Mircea Eliade*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006.

Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade* – Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Handoca, *Dosarul Eliade I* – Mircea Handoca (ed.), *„Dosarul” Eliade I: 1926-1938*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 1998.

Handoca, *Dosarul Eliade II* – Mircea Handoca (ed.), *„Dosarul” Eliade II: 1930-1944. Cu cărţile pe masă*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 1999.

Handoca, *Dosarul Eliade XIV* – Mircea Handoca (ed.), *„Dosarul” Eliade XIV: 1983. Cei şapte paşi ai lui Buddha*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2008.

Handoca, „Fost-a Eliade necredincios?” – Mircea Handoca, „Fost-a Eliade necredincios?”, *Apostrof*, XII, 3 (2011) (250).

Handoca, „*Memoriile* lui Mircea Eliade” – Mircea Handoca, „*Memoriile* lui Mircea Eliade”, *Revista de istorie şi teorie literară*, XXXV, 1-2 (1987), pp. 187-217.

Handoca, *Viaţa lui Mircea Eliade* – Mircea Handoca, *Viaţa lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail”* – Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail”. O contribuţie la problema fascismului internaţional*, trad. de Cornelia şi Delia Eşianu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Idel, *Absorbing Perfections* – Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven, 2002). [Pentru versiunea în limba română: *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, trad. de Horia Popescu, prefaţă de Harold Bloom, Editura Polirom, Iaşi, 2004 – n.tr.]

Idel, *Ascensions on High* – Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, CEU Press, Budapesta – New York, 2005. [Pentru versiunea în limba română: *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iaşi, 2008 – n.tr.]

Idel, *Enchanted Chains* – Moshe Idel, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish*

Mysticism, Cherub Press, Los Angeles, 2005. [Pentru versiunea în limba română: *Lanţuri vrăjite. Tehnici şi ritualuri în mistica evreiască*, trad. de Ana-Elena Moldovan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2008 – n.tr.]

Idel, *Hasidism* – Moshe Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, SUNY Press, Albany, 1995. [Pentru versiunea în limba română: *Hasidism. Între extaz şi magie*, trad. de Any Florea, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001 – n.tr.]

Idel, *Kabbalah and Eros* – Moshe Idel, *Kabbalah and Eros*, Yale University Press, New Haven, 2005. [Pentru versiunea în limba română: *Cabală şi Eros*, trad. de Cătălin Patrosie, Editura Hasefer, Bucureşti, 2005 – n.tr.]

Idel, *Kabbalah: New Perspectives* – Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven, 1988.

Idel, *Messianic Mystics* – Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven, 1998.

Idel, *Old Worlds, New Mirrors* – Moshe Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010. [Pentru versiunea în limba română: *Lumi vechi, oglinzi noi*, trad. de Alina Cârâc, Editura Hasefer, Bucureşti, 2012 – n.tr.]

Idel, „Some Concepts of Time” – Moshe Idel, „Some Concepts of Time and History in Kabbalah”, în E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, University Press of New England, Hanovra, 1998, pp. 153-188.

Ionesco, *Journal en miettes* – Eugène Ionesco, *Journal en miettes*, Gallimard, Paris, 1967. [Pentru versiunea în limba română: *Jurnal în fărâme*, trad. de Irina Bădescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, 2002, 2010 – n.tr.]

Ionesco, *NU* – Eugène Ionesco, *NU*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Ionesco, *Present Past* – Eugène Ionesco, *Present Past, Past Present: A Personal Memoir*, trad. de Helen R. Lane, New York, 1971. [Pentru versiunea în limba română: *Prezent trecut, trecut prezent*, trad. de Simona Cioculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 – n.tr.]

Ionesco, *Război cu toată lumea* – Eugène Ionesco, *Război cu toată lumea* (publicistică), ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, 2 vol.

Ionescu, *Curs de metafizică* – Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei* – Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, ediţie

îngrijită de Marta Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1993.

Ionescu, *Roza vânturilor* – Nae Ionescu, *Roza vânturilor, 1926-1933*, ediţie îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1937.

Ionescu, *Suferinţa rasei albe* – Nae Ionescu, *Suferinţa rasei albe*, ediţie îngrijită de Dan Ciachir, Editura Timpul, Iaşi, 1994.

Iovănel, *Evreul improbabil* – Mihai Iovănel, *Evreul improbabil. Mihail Sebastian: o monografie ideologică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2012.

Kernbach, *Universul mitic al românilor* – Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

Krappe, „The Birth of Eve" – Alexander Haggerty Krappe, „The Birth of Eve", în Bruno Schindler şi Arthur Marmorstein (eds.), *Occident and Orient: Being Studies in Semitic Philology and Literature, Jewish History and Philosophy and Folklore in the Widest Sense, in Honour of Haham Dr. M. Gaster's 80th Birthday*, Taylor's Foreign Press, Londra, 1936, pp. 312-322.

Laignel-Lavastine, *L'oubli du fascisme* – Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, 2002. [Pentru versiunea în limba română: *Cioran, Eliade, Ionesco. Uitarea fascismului. Trei intelectuali români în vâltoarea secolului*, trad. de Irina Mavrodin, Editura EST – Samuel Tastet Éditeur, 2004 – n.tr.]

Laignel-Lavastine, *Noica* – Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, trad. de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Libis, *L'Androgyne* – Jean Libis, *L'Androgyne*, Albin Michel, Paris, 1986. [Pentru versiunea în limba română: *Mitul androginului*, trad. de Cristina Muntean, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2005 – n.tr.]

Manea, „Happy Guilt" – Norman Manea, „Happy Guilt: The Scandal of the Romanian Intellectual Mircea Eliade's Past", *The New Republic*, 5 august 1991, pp. 27-33.

Manea, „The Incompatibilities" – Norman Manea, „The Incompatibilities: Romania, the Holocaust, and a Rediscovered Writer", *The New Republic*, 20 aprilie 1998, pp. 32-37.

Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade* – Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Mezdrea, *Nae Ionescu şi discipolii lui* – Dora Mezdrea (ed.), *Nae Ionescu şi discipolii lui în arhiva Securităţii*, vol. II: *Mircea Eliade*, Editura „Mica Valahie", Bucureşti, 2008.

Mincu-Scagno, *Mircea Eliade e l'Italia* – Marin Mincu, Roberto Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Jaca Book, Milan, 1987.

Monneyron, *L'Androgyne dans la littérature* – Frédéric Monneyron (ed.), *L'Androgyne dans la littérature*, Albin Michel, Paris, 1990.

Moţa, *Cranii de lemn* – Ion I. Moţa, *Cranii de lemn*, Madrid, 1951.

Mutti, *Les plumes de l'Archange* – Claudio Mutti, *Les plumes de l'Archange. Quatre intellectuelles roumains face à la Garde de Fer: Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica*, trad. de Philippe Baillet, Hérode, Chalon-sur-Saône, 1993. [Pentru versiunea în limba română: *Penele arhanghelului. Intelectualii români şi Garda de Fier (Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Vasile Lovinescu)*, trad. de Florin Dumitrescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997 – n.tr.]

Oişteanu, *Inventing the Jew* – Andrei Oişteanu, *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Central East European Cultures*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2009. [Pentru versiunea în limba română: *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, Editura Polirom, Iaşi, 2012 – n.tr.]

Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică" – Andrei Oişteanu, „Mircea Eliade între publicistica politică şi opera ştiinţifică", *Archaeus*, VIII (2004), pp. 323-340.

Oişteanu, *Narcotice în cultura română* – Andrei Oişteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*, ed. a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Oişteanu, *Religie, politică şi mit* – Andrei Oişteanu, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Olender, *Race sans histoire* – Maurice Olender, *Race sans histoire*, Seuil, Paris, 2009.

Olson, *The Theology and Philosophy* – Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, St. Martin's Press, New York, 1992.

Ornea, *Anii treizeci* – Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

Ornea, *Sămănătorismul* – Zigu Ornea, *Sămănătorismul*, ed. a III-a, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998.

Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare* – Ştefan Palaghiţă, *Istoria Mişcării Legionare scrisă de un legionar*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1993.

Pandrea, *Garda de Fier* – Petre Pandrea, *Garda de Fier. Jurnal de filosofie politică. Memorii penitenciare*, ediţie îngrijită de Nadia Marcu-Pandrea, Editura Vremea, Bucureşti, 2001.

Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade" – Dan Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea

Eliade: prin labirintul unei relaţii dinamice”, în Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 410-458.

Petreu, *Cioran* – Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat*, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Petreu, *De la Junimea la Noica* – Marta Petreu, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Petreu, *Diavolul şi ucenicul său* – Marta Petreu, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Editura Polirom, Iaşi, 2010.

Petreu, *Filosofii paralele* – Marta Petreu, *Filosofii paralele*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005; ed. a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

Petreu, *Ionescu* – Marta Petreu, *Ionescu în ţara tatălui*, ed. a III-a, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

Petreu, *O zi din viaţa mea* – Marta Petreu, *O zi din viaţa mea fără durere*, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

Râpeanu, *Nicolae Iorga, Mircea Eliade, Nae Ionescu* – Valeriu Râpeanu, *Nicolae Iorga, Mircea Eliade, Nae Ionescu: polemici, controverse, elogii*, ed. a II-a, Editura Lider, Bucureşti, 1999.

Rennie, *Reconstructing Eliade* – Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, 1996.

Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology” – Bryan S. Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology”, în Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions*, Oxford University Press, New York, 2010, pp. 197-213.

Reschika, *Mircea Eliade* – Richard Reschika, *Mircea Eliade zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 1997.

Ricketts, „Glimpses into Eliade’s Religious Beliefs” – Mac Linscott Ricketts, „Glimpses into Eliade’s Religious Beliefs as Shown in the *Portuguese Journal*”, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 27-40.

Ricketts, „Politics, Etcetera” – Mac Linscott Ricketts, „Politics, Etcetera”, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 265-304.

Ricketts, *Romanian Roots* – Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Columbia University Press, Boulder – New York, 1988, 2 vol. [Pentru versiunea în limba română: *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade: 1907-1945*, trad. de Virginia Stănescu, Mihaela Gligor, Irina Petraş, Olimpia Iacob, Horia Ion Groza, Editura Criterion, Bucureşti, 2004, 2 vol. – n.tr.]

Ronnett, *Romanian Nationalism* – Alexander E. Ronnett, *Romanian Nationalism: The Legionary Movement*, Loyola University Press, Chicago, 1974.

Scholem, *Major Trends* – Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1969.

Scholem, *On the Kabbalah* – Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trad. de R. Manheim, Schocken Books, New York, 1969. [Pentru versiunea în limba română: *Cabala şi simbolistica ei*, trad. de Nora Iuga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 – n.tr.]

Scholem, *Origins of the Kabbalah* – Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trad. de A. Arkush, ed. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton, 1989.

Schwarz, *Dialogues avec le sacré* – Fernand Schwarz (ed.), *Mircea Eliade: Dialogues avec le sacré*, Éditions NADP, Paris, 1987.

Sebastian, *Accidentul* – Mihail Sebastian, *Accidentul*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1962.

Sebastian, *Cum am devenit huligan* – Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Sebastian, *De două mii de ani* – Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Sebastian, *Jurnal* – Mihail Sebastian, *Jurnal, 1935-1944*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefaţă şi note de Leon Volovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Sebastian, *Jurnal de epocă* – Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă*, ediţie îngrijită de Cornelia Ştefănescu, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Institutul de Istorie şi Teorie literară „G. Călinescu”, Bucureşti, 2002.

Sebastian, *Opere alese* – Mihail Sebastian, *Opere alese*, vol. I: *Teatru*, ESPLA, Bucureşti, 1956.

Sebastian sub vremi – *Sebastian sub vremi. Singurătatea şi vulnerabilitatea martorului*, coordonator Geo Şerban, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2002.

Simion, *Nodurile şi semnele prozei* – Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile şi semnele prozei*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2006.

Smith, *Map is Not Territory* – Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Smith, *To Take Place* – Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Solomon, *Pagini de jurnal* – Petre Solomon, *„Am să povestesc cândva aceste zile...”. Pagini de*

jurnal, memorii, însemnări, ediţie îngrijită de Yvonne Hasan, Editura Vinea, Bucureşti, 2006.

Spineto, *Eliade-Pettazzoni* – Natale Spineto, *Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris, 1994.

Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism” – Natale Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism”, *Aries*, 1 (2001), pp. 62-86.

Spineto, *Storico delle religioni* – Natale Spineto, *Mircea Elidae, storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade – Károly Kerényi*, Morcelliana, Brescia, 2006.

Şerbu, *Vitrina cu amintiri* – Ieronim Şerbu, *Vitrina cu amintiri*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1973.

Tolcea, „De la Marcel Avramescu la părintele Mihail Avramescu” – Marcel Tolcea, „«I did not Come to Do, but I am Destined to Be» – From Marcel Avramescu to Father Mihail Avramescu: Landmarks to a Spiritual Biography”, *Trivium*, IV, 2, 11 (2012), pp. 265-281; 3, 12 (2012), pp. 448-501; 4, 13 (2012), pp. 693-704.

Tolcea, *Eliade, ezotericul* – Marcel Tolcea, *Eliade, ezotericul*, ediţie revăzută, Editura EST – Samuel Tastet Éditeur, 2012.

Ţurcanu, *Intellectuels* – Florin Ţurcanu, *Intellectuels, histoire et mémoire en Roumanie: de l'entre-deux-guerres à l'apres-communisme*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007.

Ţurcanu, *Mircea Eliade* – Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris, 2003. [Pentru versiunea în limba română: *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, trad. de Monica Anghel şi Dragoş Dodu, prefaţă de Zoe Petre, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003 – n.tr.]

Ţurcanu, „Southeast Europe” – Florin Ţurcanu, „Southeast Europe and the Idea of the History of Religions in Mircea Eliade”, în Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2010, pp. 241-260.

Veiga, *Istoria Gărzii de Fier* – Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica ultranaţionalismului*, trad. de Marian Ştefănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Voicu, *Mitul Nae Ionescu* – George Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000.

Volovici, *Dilemele identităţii* – Leon Volovici (ed.), *Mihail Sebastian. Dilemele identităţii*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2010.

Volovici, *Nationalist Ideology* – Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case*

of Romanian Intellectuals in the 1930s, trad. de Charles Kormos, Butterworth-Heinemann, Oxford, 1991. [Pentru versiunea în limba română: *Ideologia naţionalistă şi „problema evreiască” în România anilor ’30*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 – n.tr.]

Volovici, „Romanian Writers” – Leon Volovici, „Romanian Writers – Jewish Writers: the dilemmas of cultural identities”, *Studia Judaica*, 13 (2005), pp. 151-160.

Vulcănescu, *Bunul Dumnezeu cotidian* – Mircea Vulcănescu, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”* – Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

Vulcănescu, *Nae Ionescu* – Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Vulcănescu, *Mitologie română* – Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.

Wasserstrom, *Religion after Religion* – Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Wasserstrom, „The True Dream of Mankind” – Steven M. Wasserstrom, „«The True Dream of Mankind»: Mircea Eliade’s Transhumanist Fiction and the History of Religion”, în Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth L. Mossman (eds.), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, Peter Lang, Frankfurt, 2012, pp. 181-203.

Wedemeyer-Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions* – Christian K. Wedemeyer şi Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, New York, 2010.

Wirszubski, *Pico della Mirandola* – Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.

Wolfson, *Language, Eros, Being* – Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, New York, 2005.

Yates, *Giordano Bruno* – Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Yerushalmi, *Zakhor* – Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, ed. a II-a, Schocken Books, New York, 1989.

Zolla, *The Androgyne* – Elémire Zolla, *The Androgyne: Reconciliation of Male and Female*, Crossroad, New York, 1981.

Index de nume*

A

Abravanel, Isaac 88, 114 n. 75

Alecsandri, Vasile 138-139

Acterian, Arşavir 10, 42 n. 110, 73 n. 120, 114 n. 85, 151 n. 154, 245 n. 120, 277

Avramescu, Marcel/Mihail 10, 115 n. 95, 176

B

Bacovia, George 143

Bahya ben Asher 22, 110

Balzac, Honoré de 77, 81, 86, 119 n. 169

Băncilă, Vasile 115 n. 97, 253

Benador, Ury 9, 188

Berdiaev, Nikolai 77, 274

Blaga, Lucian 10, 27, 116 n. 123, 134, 138-139, 143, 149 n. 90, 150 n. 121, 153, 249, 253, 255-256, 259, 277, 280

Blavatsky, Madame 41 n. 98, 178

Böhme, Jakob 77, 83

Bogdan-Piteşti, Alexandru 176

Botez, Rica 71 n. 80

Brezianu, Barbu 62, 64, 177

Buber, Martin 73 n. 124, 188, 192 nn. 62 şi 63

C

Carol al II-lea, rege 34, 130, 217-218, 223, 236, 248

Călugăru, Ion 9, 209

Celan, Paul 212 n. 68

Cioran, Emil 10, 42 n. 110, 90, 143-144, 146, 212 n. 68, 224, 230-231, 242 n. 57, 250-252, 256, 261 nn. 33-34, 262 n. 54, 271, 277

Codreanu, Corneliu Zelea 215, 217, 219, 221-223, 225-226, 229, 233, 235-236, 240, 241 nn. 13 şi 19, 242 n. 57, 243 n. 69, n. 73, 244 n. 98

Comarnescu, Petru 149 n. 99, 230, 261 n. 33

Corbin, Henry 41 n. 96, 61, 105, 111 n. 15, 212 n.75

Cordovero, Moshé 165-166

Coşbuc, George 143, 254

Culianu, Ioan Petru 9-10, 14-16, 28-29, 38 nn. 20 şi 27, 39 nn. 36 şi 37, 40 nn. 78 şi 89, 41 nn. 94 şi 95, 44, 50, 59, 64, 69 n. 41, 70 n. 53, 72 n. 98, 73 n. 125, 111 n. 18, 115 n. 97, 119 n. 166, 146, 147 n. 23, 149 n. 87, 150 nn. 109 şi 135, 151 n. 153, 152 n. 164, 153, 203, 209 n. 1, 225, 229, 232, 235-239, 241 n. 11, 243 n. 65, 245 n. 124, 245 n. 132, 247 n. 159, 248-249, 257-258, 262 n. 46, 278-280, 284 nn. 65 şi 69

Cusanus, Nicolaus 92, 107, 115 n. 95

D

Dasgupta, S. 199

De Martino, Ernesto 20

De Pasqually, Martines 80

De Saint-Bonnet, Antoine Blanc 79-80, 111 n. 27

Densuşianu, Nicolae 255

Dov Be’er din Meserici 167

Dumézil, Georges 89, 123, 172 n. 45

Durkheim, Émile 265-266

E

Eliade, Christinel 234, 246 n. 155

Eliade, Mircea

Apologia virilităţii 92, 98-99, 115 n. 98

Aspects du mythe (Aspecte ale mitului) 31, 39 n. 49, 40 nn. 67 şi 87, 41 n. 107, 72 n. 110, 149 n. 84, 172 n. 54, 173 n. 85, 192 n. 63, 212 n. 75, 262 nn. 41 şi 42, n. 56, 282 n. 1

atitudine faţă de femei 281

Autobiography (Memorii, 1907-1960) 25, 37 nn. 11 şi 12, 38 n. 32, 40 n. 80, 41 n. 103, 42 nn. 113 şi 122, 43, 49, 54-55, 68 nn. 21, 22 şi 30, 69 n. 38, 46, 47 şi 50, 70 n. 54, 71 nn. 72, 75, 78, 81, 84, 93 şi 94, 73 n. 117, 112 n. 49, 115 nn. 101 şi 102, 116 nn. 115 şi 119, 117 n. 148, 121, 127-128, 145, 147 nn. 33 şi 35, 148 nn. 46, 53, 57 şi 62, 150 n. 137, 171 n. 43, 178, 190 nn. 7 şi 9, 210 nn. 26 şi 30, 242 n. 43, 246 n. 139, 249, 260 n. 13, 261 n. 21, 262 n. 41, 263 n. 66, 282 n. 6, 283 nn. 26 şi 37, 284 n. 56

ca mistagog 29. 41 nn. 93 şi 94, 250, 271

Cosmologie şi alchimie babiloniană 22, 72 n. 97, 135, 159, 163, 192 n. 34

Cum am găsit piatra filosofală 38 nn. 15 şi 17, 73 n. 125, 115 n. 99, 120 n. 177, 147 nn. 12 şi 14, 190 nn. 8, 15 şi 20, 284 n. 64

Domnişoara Christina 117 n. 139, 129-130, 229, 273, 283 n. 34

Drumul spre centru 39 nn. 49, 50, 53 şi 58, 40 nn. 69 şi 83, 71 n. 67, 112 nn. 35 şi 47, 113 nn. 52, 54, 56, 60 şi 61, 114 n. 79, 117 n. 143, 118 n. 158, 119 nn. 163, 165 şi 167, 147 n. 30, 149 n. 97, 171 nn. 14, 17, 18, 20, 24, 34, 36 şi 39, 244 n. 107, 261 n. 29

Fragmentarium 40 n. 69, 71 n. 67, 125, 251, 261 n. 30

From Primitives to Zen 72 n. 112

History of Religious Ideas (Istoria credinţelor şi ideilor religioase), vol. I 72 nn. 107 şi 110, 73 nn. 114 şi 121, 112 n. 46, 113 nn. 60 şi 67, 114 n. 71, 172 n. 59, 263 n. 65

History of Religious Ideas (Istoria credinţelor şi ideilor religioase), vol. III 73 n. 125, 74 n. 133, 117 n. 175, 170 n. 6, 175, 181, 191 n. 42, 192 n. 70, 284 n. 64

Huliganii 57, 94, 98, 116 n. 111, 127, 131, 148 nn. 48, 58, 59 şi 60, 272-273, 283 nn. 28, 29 şi 33

Întoarcerea din Rai 93-95, 113 n. 60, 115 n. 101, 116 nn. 106, 108, 109 şi 110, 124-125, 140, 147 nn. 32, 33, 37 şi 40, 223, 273, 283 nn. 27, 33 şi 35

Journal (Jurnal) 40 n. 89, 50-52, 54, 57, 69 nn. 47 şi 69, 70 n. 52, 73 nn. 113, 121 şi 125, 74 nn. 130 şi 132, 141, 146 n. 1, 148 n. 47, 149 n. 99, 193, 209 n. 9, 210 nn. 15 şi 22, 211 nn. 48, 55, 58 şi 59, 226, 241 n. 24, 242 nn. 25, 32 şi 33, 245 n. 123, 260 n. 10, 284 n. 69

Jurnalul portughez 11, 31, 35-36, 38 n. 33, 40 n. 75, 41 n. 106, 42 nn. 120 şi 124, 56, 68 n. 27,

33, 34 şi 37, 69 n. 47, 71 nn. 71, 85 şi 86, 112 nn. 29 şi 36, 113 n. 30, 115 n. 100, 116 n. 123, 117 nn. 126, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 140, 144 şi 148, 118 n. 155, 146, 148 n. 56, 149 nn. 100, 101 şi 102, 150 nn. 112 şi 135, 151 nn. 141, 142, 144, 146 şi 160, 170 nn. 1, 8 şi 9, 242 n. 43, 46, 244 nn. 103 şi 109, 260 nn. 1, 3 şi 9, 261 n. 35, 262 nn. 48 şi 58, 270, 282 nn. 7, 12 şi 17, 283 nn. 35, 36, 40 şi 44, 284 nn. 51 şi 62

Lucrurile de taină 111 n. 16, 190 n. 22

Maddalena 38 n. 19, 74 n. 135, 115 n. 104, 116 n. 105, 147 n. 20, 282 n. 14

Maitreyi 74 n. 133, 271

Mitul reintegrării 39 n. 46, 81-82, 85-86, 90, 96, 103, 117 n. 131, 118 nn. 156 şi 158

Meşterul Manole 39 n. 42, 73 n. 124, 110 n. 11, 117 n. 143, 118 n. 154, 136-137, 149 nn. 87, 88, 94, 95, 101 şi 103, 105 nn. 107, 110 şi 137, 171 nn. 35, 44 şi 45, 172 nn. 46, 47 şi 50, 248, 250, 261 nn. 29-30, 263 n. 63

Myth and Reality (Aspecte ale mitului) 31, 40 n. 67, 70 n. 60, 118 nn. 159 şi 162

neurastenie 96-97, 271, 282 n. 17

No Souvenirs (Jurnal, vol. I: 1941-1969) 39 nn. 47 şi 57, 40 n. 89, 69 nn. 45, 47 şi 48, 70 nn. 55 şi 61, 71 nn. 68, 87 şi 93, 73 n. 113, 150 nn. 120, 124, 130, 134 şi 138, 191 nn. 37 şi 41, 192 n. 70, 212 n. 75, 246 n. 144, 260 n. 10, 261 nn. 20 şi 30, 262 n. 42, 283 n. 22

Noaptea de Sânziene 14, 42 n. 121, 45, 49, 53, 57, 61, 72 n. 103, 94, 127, 139, 154 n. 132, 209

Nuntă în cer 95, 116 n. 122, 148 n. 56

Oceanografie 40 n. 77, 49-50, 52, 69 nn. 41 şi 42, 70 n. 58, 119 n. 163, 124, 136, 147 nn. 22 şi 24, 150 n. 109, 207, 212 n. 72

Ordeal by Labyrinth (Încercarea labirintului) 39 n. 36, 42 n. 125, 71 n. 95, 73 nn. 118 şi 125, 91, 114 n. 86, 116 nn. 112 şi 120, 190 n. 7, 191 n. 51, 284 n. 69

Patterns in Comparative Religion (Tratat de istorie a religiilor) 39 n. 46, 40 nn. 64 şi 70, 41 n. 104, 70 n. 57, 71 n. 66, 73 n. 124, 112 n.45, 113 nn. 58, 60 şi 67, 114 n. 79, 115 n. 87, 118 nn. 152 şi 162, 149 n. 185, 151 n. 143, 171 n. 37, 173 n. 81, 192 n. 66

Podul 49, 51, 53, 57, 71 nn. 68 şi 90, 94, 104

Profetism românesc 41 n. 98, 115 n. 100, 147 n. 8, 149 n. 91, 151 n. 155, 172 n. 48, 261 nn. 22, 23 şi 27, 262 n. 57

providenţă 25, 47, 66

Rites and Symbols of Initiation (Naşteri mistice) 148 n. 45, 150 n. 137

Secretul doctorului Honigberger 58, 146 n. 5, 191 n. 59

Shamanism (Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului) 117 n. 142, 151 n. 140

Solilocvii 18, 26, 40 n. 81, 42 n. 110, 45, 68 n. 25, 74 n. 136, 113 n. 59, 170 nn. 4 şi 5

şi erudiţia 97, 117 n. 134, 276-278

The Forge and the Crucible (Făurari şi alchimişti) 39 n. 45, 119 n. 163, 150 n. 107, 191 n. 40, 245 n. 111

The Myth of the Eternal Return (Mitul eternei reîntoarceri) 39 nn. 45, 48 şi 49, 117 n. 149, 171 n. 17, 172 nn. 54, 55, 56, 58 şi 59, 173 nn. 69, 73, 82 şi 85, 174 n. 94

The Two and the One (Mefistofel şi androginul) 40 n. 87, 82, 110 n. 10, 112 nn. 38 şi 43, 113 n. 60, 114 nn. 68, 71, 72, 78 şi 79, 116 n. 108, 118 n. 161, 119 n. 163, 127

Tinereţe fără tinereţe 53, 67

Viaţă nouă 116 nn. 108 şi 109, 1285, 148 n. 64, 187, 191 n. 58, 223, 232, 243 nn. 77 şi 78

Virilitate şi asceză 38 nn. 20 şi 22, 116 n. 105, 147 n. 19, 148 n. 59, 190 nn. 6, 21 şi 23, 191 n. 30, 283 n. 39

Yoga: Immortality and Freedom (Yoga. Nemurire şi libertate) 13, 31, 39 nn. 39 şi 40, 40 nn. 65, 66 şi 84, 74 nn. 133 şi 134, 117 n. 142, 118 nn. 151, 152 şi 153, 149 nn. 82 şi 84, 271, 283 n. 18

Eminescu, Mihail 103, 129, 143-145, 151 n. 157

Eriugena, Ioan Scotus 77, 87, 114 n. 73

Evola, Julius 20. 38 n. 33, 65, 68 n. 35, 70 n. 61, 111 n. 20, 123, 188, 278, 280, 282

F

Ficino, Marsilio 185

Filon 84

Fondane/Fundoianu, Benjamin 9, 176, 188, 190 n. 4, 192 n. 64, 194

Frazer, James 179, 264

Freud, S. (freudianism) 91, 266

G

Gaster, Moses 150 n. 128, 172 n. 150, 215, 254, 260 n. 7

Gioacchino da Fiore 252

Goethe, J.W. von 86. 119 nn. 164 şi 169

Guénon, René 38 n. 33, 65, 73 n. 122, 111 n. 20, 187, 268, 278, 280, 282, 284 n. 66

Gyr, Radu 243 n. 90, 244 nn. 90 şi 91

H

Hasdeu, Bogdan Petriceicu 19, 23-24, 38 n. 28, 135, 143, 251, 255-257, 272

Hegel, G.W.F. 20, 52, 70 n. 63, 264, 267

Heidegger, Martin 63, 72 n. 109, 112 n. 46, 140-141, 150 n. 135, 214

I

Ionesco, Eugène 10, 12 n. 2, 30, 34, 38 n. 28, 42 n. 110, 122, 146, 172 n. 60, 176, 188, 203, 205, 212 n. 68, 213, 216-217, 226, 228-231, 239, 245 nn. 117, 118 şi 119, 261 n. 34, 258, 272, 277-278

Ionescu, Nae 10-11, 12 n. 2, 24, 34, 56, 122-124, 130-131, 143-144, 146, 147 n. 8, 148 nn. 68 şi 71, 153, 169, 171 n. 23, 174 n. 96, 176, 179, 181, 193-203, 205, 207, 209 nn. 3, 10 şi 12, 210 nn. 32 şi 37, 215-218, 220, 222-223, 229, 231-232, 241 nn. 21 şi 23, 242 nn. 34 şi 37, 243 n. 72, 245 n. 128, 246 nn. 134 şi 136, 255, 257, 259, 261 n. 32, 268-269, 272, 275, 281

Iorga, Nicolae 34-35, 42 n. 120, 122, 144-145, 215, 218, 232, 235, 239, 251, 255-257, 261 n. 18, 272, 281

Isaac, Jenny 54

J

Jean, Charles 155-157, 230

Jung, Carl G. 21, 41 n. 96, 60, 75-76, 90, 92, 109-110, 119 n. 172, 120 n. 178, 139, 184, 214, 278

L

Leon Evreul 87-88, 179

Lévi, Eliphas 158, 160

Locusteanu, Nicodim/Nedelea 136, 177-178

Lods, Adolphe 155

Lullus, Raymundus 179

Luria, Isaac (lurianism) 101, 117 n. 147

M

Macchioro, Vittorio 199, 253, 262 n. 40

Maimonide 62, 88

Maitreyi Devi 199

Mareş, Nina 45-46, 53, 95, 207

Marin, Vasile 131, 219-220, 223, 243 n. 72, 252

Maritain, Jacques 201, 271

Moţa, Ion 116 n. 109, 131, 147 n. 8, 151 n. 156, 214-215, 217-226, 230-232, 235, 240, 242 nn. 55 şi 56, 243 nn. 63, 64, 65, 70 şi 77, 245 n. 127, 246 n. 133, 252, 261 n. 34, 275

N

Noica, Constantin 10, 16, 34, 86, 143, 198, 200-201, 217, 242 n. 31, 246 n. 136, 249, 259, 262 n. 50, 275, 282, 283 n. 46

O

Otto, Rudolph 265

P

Pandrea, Petre 10, 231-232, 246 n. 140

Pann, Anton 254

Papini, Giovanni 37 n. 11, 92, 178

Patañjali 27

Paulescu, Nicolae 241 nn. 16 şi 19

Pavel, sfânt 79, 84

Pârvan, Vasile 27, 122, 255, 259

Pettazzoni, Raffaele 16, 19 n. 35, 41 n. 94, 102, 118 n. 150, 170 n. 11, 276, 284 n. 53

Pico della Mirandola, Giovanni 179, 184-185

Platon (platonism, platonic) 60, 62, 75-77, 85, 87, 89-90, 116 n. 111, 185-186

R

Racoveanu, Gheorghe/George 198, 200-201, 203-205

Ronnett, Alexandru 235, 238, 244 n. 99

S

Scholem, Gershom 9, 14, 16, 41 n. 96, 60-61, 80, 87, 101, 111 n. 18, 117 nn. 145 şi 147, 119 n. 175, 164, 169, 174-175, 180-184, 188-189, 191 n. 44, 192 n. 70, 241 n. 10

Sebastian, Andrei 9

Sebastian, Mihail (Iosif Hechter) 9-11, 12 n. 1, 33-34, 42 nn. 113 şi 116, 47, 68 n. 38, 127, 135, 139, 150 n. 129, 151 n. 144, 159-160, 171 n. 141, 174 n. 96, 193-209, 210 nn. 22 şi 37, 211 nn. 38 şi 64, 212 nn. 68, 70, 72, 74 şi 78, 213-218, 224, 231, 242 nn. 32 şi 37, 246 n. 137, 260 n. 2, 268, 280

Sima, Horia 233, 235

Simon Magul 83

Solomon, Petre 210 n. 22

Spinoza, B. 62

Stahl, Henri H. 139

Steiner, Rudolf 77

Strauss, Leo 41 n. 96, 60-62

Swedenborg, Emanuel 77, 79, 83, 86

Ş

Şafran, Alexandru 10

Şestov, Lev 57

T

Teodorescu-Branişte, Tudor 197-198, 200-201, 210 nn. 24 şi 34

Tucci, Giuseppe 118 n. 151, 123

Ţ

Ţopa, Sorana 46, 95, 125

V

Vianu, Tudor 203, 228, 261 n. 34, 278

Vincent, Albert 155, 158-160, 162

Von Baader, Franz 77, 83

Von Rosenroth, Knorr 75

Vulcănescu, Mircea 10, 172 n. 60, 174 n. 96, 196, 198, 200-201, 203-204, 209 n. 10, 210 n. 38, 211 n. 44, 220, 223, 242 nn. 19 şi 52, 243 n. 74, 262 nn. 39 şi 46, 268

Vulliaud, Paul 78-80, 105, 111 nn. 18, 22 şi 23, 112 n. 50, 113 n. 51, 176, 178, 187-188, 280

W

Wikander, Stig 16, 123, 276-277, 282

X

Xenopol, Alexandru 257

Y

Yerushalmi, Yoseph H. 163, 166, 172 nn. 61-62

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

Index tematic*

A

Adam 75-76, 79, 81-84, 86-87, 89, 92

alchimie 22, 26, 75, 83, 109, 119 n. 164, 135, 178

amoral (amoralism) 141-142, 216, 270, 272, 274-275, 281, 283 nn. 37 şi 39

amoralitate eroică 274

pre-moral 128

anamneză 173 n. 85, 264

androgin (androginie) 32, 75-93, 96, 98-100, 102-109, 111 nn. 18 şi 20, 113 n. 67, 114 nn. 73 şi 84, 115 n. 87, 116 n. 111, 117 nn. 125 şi 142, 118 nn. 157 şi 161, 119 nn. 163 şi 166, 148 n. 56, 187

androginizare 81, 85, 98, 103, 105

hermafroditism 118 n. 161

antisemitism 11-13, 34, 144-145, 176-177, 179, 193, 195, 198-199, 201, 207, 214-222, 224-225, 231-233, 235-236, 239-240, 241 nn. 16 şi 19, 243 n. 65, 248, 259, 281

arhaic 23, 26, 29, 76, 85-86, 90, 97, 101, 104, 107, 123, 132-133, 138-139, 166-167, 169, 185, 190, 253, 258-259, 264-265, 267, 270

creştinism 253. Vezi şi creştinism cosmic

mentalitate 21, 107, 139, 166, 170, 183, 188-189, 269

metafizică 264

om 31, 100, 132, 136, 162, 168, 173 n. 85, 269-270, 274

ontologie 21, 269

religie 21, 77, 95, 97, 105-106, 143, 154, 158, 163, 167-168, 182, 184, 189, 191 n. 46, 233, 254, 264-266, 271, 281

ritual 31

arhetip 22, 28, 39 n. 48, 75-78, 83, 87, 97, 99, 107-110, 117 n. 135, 119 n. 172, 142, 165

ars combinatoria 258, 279

asceză (ascetism) 18, 67, 83, 93, 97, 107, 113 n. 60, 115 n. 101, 116 n. 105, 131, 233, 272

ashram 36, 54

ātman 53, 264

avatar 32, 153, 170, 203, 205, 272

Avraam 64

axis mundi 64, 156, 159, 192 n. 69

B

Balcani 183-184, 258, 261 n. 28

Bethel 155-157

Bizanţ 250, 252, 253, 261 n. 18

brahman 53, 264

C

Cabala 33, 39 n. 55, 61, 72 n. 104, 75, 79-80, 82, 84, 101, 104-105, 108-109, 111 n. 18, 112 n. 33, 113 n. 67, 114 n. 84, 115 n. 95, 117 n. 147, 119 n. 175, 159, 165, 174 n. 95, 175-183, 185-188, 190 nn. 2, 9 şi 15, 191 n. 44

Cabala creştină 80, 179, 185-188

camuflaj 29, 31-33, 43-44, 46-55, 57-64, 66-67, 67 n. 1, 68 n. 29, 69 n. 46, 70 nn. 56-57, 72 nn. 109-110 şi 112, 73 nn. 113, 116 şi 129, 140, 206-209, 212 nn. 72 şi 75-76, 233, 265, 268

în banal 32, 44-46, 51, 64, 67, 69 n. 46, 72 n. 111, 94-95, 209

misterul camuflajului 50, 61-62, 70 n. 51

Carpaţi, munţi 70 n. 62, 168, 188-190, 192 n. 67, 252

centrul lumii 158. Vezi şi axis mundi

coincidentia oppositorum 28, 53, 64, 76, 82, 86, 91-92, 95, 97, 102-103, 107, 109, 110 n. 10, 113 n. 60, 118 n. 161, 128, 168, 228-229, 269, 274, 269

comunism (comunişti) 9-11, 14-15, 61, 140, 196, 203, 218, 244 n. 90, 246 n. 149, 249, 252, 255, 273, 282

contact 17, 19, 25, 31, 49, 69 n. 40, 70 n. 61, 107, 137, 272-273

corespondenţe 21-25, 27-28, 59, 85, 149 n. 83, 180, 258

cosmologie 21, 178, 263 n. 67

cosmos. Vezi univers (cosmos)

Creaţie 65, 82, 85, 102, 153, 275

creştinism 37, 51, 69 n. 41, 70 n. 62, 76, 113 n. 60, 115 n. 95, 124, 131, 139, 141, 164, 166-167, 186-188, 196, 200-202, 254, 265, 273

cosmic 27, 70 n. 62, 139, 180-181, 190, 210 n. 29, 253-254, 256, 262 n. 46, 264, 270

occidental 261 n. 30, 266

ortodox 56, 74 n. 133, 145, 175, 205, 232, 251-252, 261 n. 30, 264, 266

Criterion, grup 11, 149 n. 99, 196, 206, 230, 272

cultură organică (organicitate) 23, 134-135, 157-158, 160, 172 n. 46, 257-258, 267, 279

D

Dacia (dacic) 124, 143, 255-256, 264

geto-dacic 137, 249, 269

deus otiosus 46

Dumnezeu (zei) 18, 26-27, 45, 52, 56-57, 67, 68 n. 23, 80-81, 84, 88, 123-124, 132, 135, 137, 151 n. 143, 154-157, 165-166, 171 n. 35, 198, 201, 209, 210 n. 37, 222-223, 225, 254, 265, 271

E

echilibru 96-98, 106, 115 n. 100, 116 n. 123, 141-142, 199, 210 n. 28, 282 n. 7

Elefantina, papirusuri 155-158, 162, 171 n. 19

elită (elite) 13, 60, 145, 156-164, 170, 176, 180, 202, 205, 232, 258-259, 267, 272, 275. Vezi şi elite din Ierusalim

elite din Ierusalim 156-160, 251, 275

Eranos, conferinţe 10, 14, 65, 81-82, 86-87, 89, 91-92, 118 n. 151, 175-176, 180, 188, 280

ergetic 18, 21, 39 n. 43

Eros (erotic) 54, 56, 76, 95-98, 104, 116 n. 124, 125, 127, 129, 148 n. 56, 270-271. Vezi şi sex (sexualitate)

Eva 79, 89

evrei 9, 12, 33-34, 45, 60, 62, 64, 84, 113 n. 60, 141, 155, 159, 161, 166, 176-177, 187-189, 194-201, 204-207, 211 nn. 59 şi 62, 215-216, 218-225, 231, 240, 242 nn. 55 şi 57, 243 n. 64, 259, 281

intoleranţi (intransigenţi) 157, 161, 251

Exil 157, 173 n. 84

experienţă 17, 20-21, 23, 25, 31, 36, 45, 55-58, 65-67, 80, 85, 91, 93-94, 96-98, 101-104, 106-107, 112, 116 n. 124, 124, 126, 128-129, 131-134, 140-141, 145-146, 155, 157-158, 161, 163, 167, 182, 189, 199, 209, 234, 253-254, 268-270, 274, 277, 280, 283 nn. 26 şi 37

mistică 27

extaz 25, 93, 126, 147 n. 38, 226

ezoterism 17-18, 38 n. 14, 60-62, 75, 80, 104, 111 n. 20, 175-176, 178, 180-181, 188, 284 n. 66

F

Faust 17, 82

femei (feminin) 25, 31, 53, 55-57, 79, 81, 85, 88, 90, 93-96, 103-104, 107, 112 n. 49, 115 n. 103, 117 n. 139, 125-128, 131, 269, 272-274, 281

demonice 229, 273

fenomenologia religiei 64, 71 n. 66, 99, 154, 281

folclor 18, 20-21, 124-125, 133-136, 139, 143, 147 n. 39, 250, 254-255, 260 n. 14, 267-268, 274

G

Garda de Fier 9-14, 30, 33-34, 47, 65, 68 n. 37, 115 n. 97, 116 n. 109, 122, 124, 130-131, 136, 141, 143-145, 147 n. 8, 148 n. 71, 151 nn. 153 şi 157, 154, 159-161, 176, 189, 196, 202-203, 207, 213-221, 223, 225-226, 228-240, 241 nn. 14 şi 16, 243 nn. 63, 65 şi 73, 244 n. 98, 245 nn. 119 şi 128, 246 nn. 136-137, 146-147 şi 155, 247 n. 166, 248, 251-252, 259, 260 n. 3, 261 n. 34, 267, 272, 275, 280-282. Vezi şi Legiunea Arhanghelului Mihail

Garda de Fier în Chicago 226, 234-240

gnostic (gnosticism) 77, 83-86, 88, 126, 181, 183-184, 262 n. 46

grec(i) 63, 83, 87, 126, 166, 250

H

haos 82, 96, 100, 117 n. 125, 126, 141

hasidism 167-168, 188-189, 192 nn. 63, 65, 67 şi 69-70

hermeneutică 27, 29-30, 36, 40 n. 89, 48, 50, 59-60, 62, 64, 70 n. 56, 102-103, 110, 228

a indistincţiei 28, 108, 125

hierofanie 28, 32, 43, 51-52, 59, 62, 66, 70 n. 56, 166, 208, 212 n. 75, 254, 276

hindus (hinduism) 20, 24-25, 51-52, 54, 56-58, 63, 65, 70 n. 54, 71 n. 82, 73 n. 116, 83, 93, 105, 200, 265-266

Holocaust 30, 252

homo religiosus 59-60, 85, 269, 283 n. 39

I

Iacob 157

Ierusalim 9, 155, 158

imitatio dei 166

India 13, 24, 45, 48, 51, 53-56, 59, 73 n. 126, 92-93, 104-105, 121, 124, 133, 153-154, 160, 183, 188-189, 198-199, 209, 254-255, 269, 284 n. 52, 285 n. 70

~ preariană 258, 264

integrare 25-26, 28, 31, 80, 82, 106, 109-110, 115 n. 97, 187, 230, 244 n. 109, 257. Vezi şi reintegrare

Isaac 64, 174 n. 94

istorie 14-16, 19, 28-29, 31, 44-45, 48, 51-52, 65, 70 n. 63, 102, 112 n. 49, 128, 137, 141, 153-154, 156, 162-168, 170, 182, 204, 220, 226, 230, 233, 252, 256-257, 259-260, 266-268, 270, 273, 275, 279

a religiei 18, 35, 100, 143, 153-155, 162, 170, 249, 276

ciclică 166, 172 n. 61, 265

preistorie 86, 261 n. 29

protoistorie 156, 261 n. 29, 278

scăpare din 127, 153, 170 nn. 3 şi 11, 171 n. 23, 182, 260 n. 11. Vezi şi timp (ieşire din)

teroarea ~ 28, 60-61, 96, 127, 141, 153

Isus Cristos 45, 52, 67, 70 n. 56, 71 n. 71, 124, 130, 164, 178, 196, 199, 222-223, 243 n. 73

mielul 222

iudaism 33, 37 n. 10, 62, 84, 89-90, 108, 157, 159-160, 162-170, 172 n. 62, 173 nn. 68 şi 80, 174

n. 95, 179-183, 188-190, 194-196, 204-205, 209 n. 3, 210 n. 22, 211 n. 60, 215, 257, 259, 261 n. 30, 266, 281

antitetic 153, 162, 167, 169, 188, 197, 257, 259-260, 281

Î

încarnare 26, 45, 51-52, 54, 57, 67, 70 n. 63, 94, 130, 138, 154, 265, 267, 271

L

Legiunea Arhanghelului Mihail 11, 226, 232-233, 242, 252. Vezi şi Garda de Fier

Logos 84

M

magie (magician) 17-27, 31-32, 37 nn. 10-11, 40 n. 64, 54, 64, 67, 132, 135, 179, 182, 190 n. 13, 278

a numelor 18, 179

magie talismanică 22

mariaj, în religie 80, 84, 113 n. 51

hieros gamos 111 n. 18

marxism 139, 198, 266

māyā 25, 42 n. 121, 51-57, 59, 63, 66, 71 n. 73, 72 n. 107, 210, 229, 264-265, 268

mântuire (mântuitor) 25, 27, 56, 64, 84, 130, 134, 154, 165-166, 196, 199-201, 222, 256, 267

Mefistofel 82, 203

melancolie 97-98, 115 n. 100, 117 n. 137, 205, 211 n. 60, 225

mentalitate folclorică 136

Mesia 164-165, 197

mesianism (mesianic) 155-156, 158, 165, 251

metafizică (metafizic) 27, 45, 50, 61, 79-81, 84, 93-95, 116 n. 124, 127, 137, 157, 167, 223, 252, 259, 269, 274

metapsihism 18

Mioriţa 137-139, 143-144, 151 n. 153, 225, 248, 254, 256, 270

miracole (miraculos) 59, 155-156, 189, 199, 208, 259

irecognoscibilitatea miracolelor 44-45, 47, 51-52

mister(e) 24, 46, 49-50, 53-54, 57-59, 62, 64, 66, 69 n. 51, 94, 112 n. 49, 128, 133, 138, 164, 207-208, 255, 261 n. 20

misticism 24, 27, 33, 37 n. 10, 39 n. 39, 62, 82, 84, 87, 168, 177, 179, 181, 183-184, 189

mit 28-29, 31, 52, 65, 69 n. 47, 70 n. 56, 72 n. 110, 76, 81, 83-85, 87, 90-91, 117 n. 143, 132, 140, 153, 180, 183, 196, 266, 270

demitologizare 163

mitologie personală (privată) 25, 66

moarte (Thanatos) 53, 69 n. 45, 93, 116 n. 109, 121-146, 150 n. 108, 151 n. 153, 168, 208, 216-217, 223, 225, 229, 243 n. 71, 244 n. 102, 254, 267-268, 270, 272, 274, 282-283 n. 17

moarte extatică 93, 126-127, 145

mort în viaţă 53

tanatomanie 225

Moise 156-157, 185

monoteism (monoteist) 57, 83-84, 155-159, 163, 167, 251, 264-265

N

naţionalism 9, 32, 129, 160, 195, 206, 215, 219, 222, 232-234, 246 n. 134, 248, 252, 257, 261 n. 28

ultranaţionalism 11, 13, 145, 214

nemurire 123-124, 132, 134-135, 137, 139, 142, 145-146, 151 n. 159

Nirvāṇa 102

mahāparinirvāṇa 146

nostalgie 17, 67, 102-104, 118, 132, 154, 182, 185, 204,

a originilor 278

Noul Umanism 280

O

ocult (ocultism) 17-18, 20, 22, 24, 59, 65, 73 n. 125, 77-80, 83-84, 104-105, 109, 111 n. 20, 115 n. 95, 120 n. 177, 164, 178-179, 181, 190, 268, 278, 280, 284 nn. 66 şi 69

omologii (omologare) 22-24, 26-28, 39 nn. 49 şi 55, 40 n. 65, 84, 159

Orfeu 138, 250, 253

organism 226, 254, 257-258, 279

orgie (orgiastic) 21, 85-86, 94, 96-98, 102-106, 113 n. 58, 118 n. 150, 141142, 151 n. 142, 158, 171 n. 32, 183, 244 n. 109, 269-271, 282-283 n. 17. Vezi şi sex (sexualitate)

orientalism 150 n. 127, 172 n. 45, 267

P

parapsihologie 18, 21, 177

perfecţiune 30, 75-77, 81, 83, 85-86, 88, 90-92, 104-107, 109-110, 124, 135

philosophia perennis 112 n. 31, 182

poporul ales 197, 251-252, 261 n. 30

porunci 164-166, 169. Vezi şi ritual (evreiesc)

prisca theologia 109, 119 n. 176, 182, 191 n. 54

profet (profetism) 41 n. 96, 129, 154-156, 158, 162, 172 n. 55, 251

israelit 158, 168-169, 180, 199

români ca 251-252

R

rabini (rabinism) 89, 114 n. 81, 159, 163-164, 167, 169, 174 n. 87, 180-184, 189, 266

război 13, 15, 34-35, 46, 96, 113 n. 60, 125, 128, 136, 138, 141-142, 151 n. 143, 154, 210 n. 32, 212 n. 68, 214-215, 220-222, 233-234, 236-237, 241 n. 16, 248, 256, 259, 282 n. 17

regresiune 84, 96, 141, 228

reintegrare 75, 79-81, 83-87, 91-92, 94-96, 99-107, 109-110, 113 n. 58, 117 n. 145, 118 n. 151, 137, 201, 282 n. 7

restitutio ad integrum 46-47, 102

Renaşterea italiană 18, 22, 38 n. 21, 39 n. 58, 65, 109, 179, 185, 280

a doua Renaştere 65, 280

repetiţie 28, 95, 110, 156

revelaţie 43, 47, 49, 52, 66, 69 n. 40, 123, 130, 153, 163, 171 n. 35, 182, 185, 265. Vezi şi hierofanie

reversibilitate-ireversibilitate 21, 142, 153-154, 162-163, 269, 275

rinoceri (rinocerizare) 202-203, 206, 229-230, 245 n. 112

ritual 20-21, 31, 57-58, 80, 85-86, 100-101, 108, 134, 137, 139, 164, 270, 275

de androginizare 82, 85, 98, 103, 105

de iniţiere 83

evreiesc 158, 163, 165-166, 168-169, 180, 182-184, 204

orgiastic 96, 98

românism 162, 172 n. 52, 256-257, 259

megaloromânism 19, 256, 259

România Mare 13, 168, 202, 206, 220-221, 232, 256, 259

ruptură de nivel 24, 158, 171 n. 35

S

sacrificiu 127, 130-133, 137, 149 n. 80, 158, 168-169, 174 n. 94, 233-234, 267, 270, 274

creator 135-136

omenesc 21, 64, 174 n. 94, 233, 274

sacrificiu de sine 122, 126, 135, 141, 144-145, 174 n. 94, 225, 229

sacru 24, 27-29, 31-32, 43-54, 58-64, 66, 68 n. 15, 69 n. 47, 70 n. 57, 72 nn. 110 şi 112, 73 n. 129, 81, 85, 94-95, 104, 174 n. 93, 180, 186-187, 206, 208, 265-266, 270

irecognoscibilitatea ~ 43-44, 49, 207

Satana 201

Saturn 211 n. 60

secret(e) 19, 26, 45, 47, 49-50, 54, 60, 83-86, 101, 112 n. 49, 128, 164-165, 239, 270-271. Vezi şi mister(e)

sefirah (sefirot) 165, 174 n. 90, 181

sex (sexualitate) 22, 54, 76-77, 79-81, 83, 88, 91, 93, 97-98, 102-104, 116 n. 111, 118-119 n. 163, 125, 127, 129, 179, 188, 271-273, 283 n. 35. Vezi şi Eros (erotic); orgie (orgiastic)

bisexualitate 76, 83, 118 n. 161. Vezi şi androgin (androginie)

simbol (simbolism) 19, 23-24, 27-29, 31, 75-76, 80, 82-83, 92, 95, 99, 103, 106, 108-109, 119 nn.

163 şi 175, 121, 126, 131-132, 135, 139, 157, 173 n. 77, 229, 235, 246 n. 155, 268, 270, 277

sinucidere 93-95, 124-127, 140-141, 207, 216, 272

sinucidere spirituală 95-96

sionism 197, 202, 216

spiritualitate 26-27, 61, 169, 233-234, 250, 253, 255, 271

Ş

Şabat 166

şaman (şamanism) 25-27, 64, 87, 97, 99-100, 104, 127, 189, 192 n. 67

ştiinţă 18, 21, 65, 76, 90, 110, 185, 278

ştiinţa religiei 20, 59, 276-277

Vezi şi istoria religiei

T

tantra 17, 24-25, 31, 36, 66, 102, 133

tehnici 18, 20-21, 25-27, 29, 31, 58, 67, 74 n. 133, 97, 100, 102-105, 122, 130, 132, 255, 264, 266, 269

teosofie 41 n. 98, 77, 108, 177, 179, 181

theosis 26, 66-67, 74 n. 133

Tikkun 101, 103

timp 32, 44, 68 n. 28, 93, 102, 108, 113, 153, 163-168, 173 n. 68, 275, 277

ciclic 163-165

ieşire din 167-168, 189. Vezi şi istorie (scăpare din)

in illo tempore 139, 265

liniar 70 n. 63, 163-164, 166

magic 23, 40 n. 64

mitic 163, 168, 269

total (totalitate) 23, 75-76, 84, 86-87, 91-96, 99-107, 110, 112 nn. 46 şi 49, 115 nn. 96-97, 118 n. 161, 127-128, 148 n. 56, 168

totalitate primordială 92, 96, 100, 104, 106, 230

totalizare 28, 81, 83-85, 91, 96, 102-104, 106, 112 n. 29, 113 n. 60, 118 n. 155, 228, 282 n. 7

tradiţie iudeo-creştină 52, 75, 100, 166, 170, 183, 266, 270, 281

turci 220, 249, 260 n. 14

Ţ

ţărani 129, 136-137, 157-158, 160, 169, 171 nn. 29 şi 42, 189, 254-255, 259-260, 274

U

univers (cosmos) 17-19, 21-23, 25, 65, 160, 179, 182, 208, 258

al corespondenţelor 21-23, 25. Vezi şi corespondenţe

fluid 21, 25, 45, 167

magic 17, 21, 25, 179

porozitate 24, 142

universalism 160, 182, 257-258

V

vampiri 129, 226, 228-230

Vede (vedic) 153, 271

violenţă, cultul violenţei 98, 132, 141-142, 149 n. 80, 156, 159-160, 162, 172 n. 55, 180, 216, 226, 230, 232-233, 237, 241 n. 16, 244 n. 102, 251, 259, 270-276, 281, 282 n. 15, 283 n. 17

virginitate 107, 268

virilitate 92-93, 107, 115 nn. 100-101, 116 n. 105, 131, 149 n. 78

W

Warburg, Şcoala 22

Y

yoga 17-18, 20, 24-27, 31-32, 36, 56, 58, 64, 66-67, 74, 85, 97, 99-100, 102-105, 132, 206, 255, 264, 278

yoghin 19, 25, 27, 67, 87, 102, 132-133, 271

Z

Zalmoxis 16, 138, 143, 250, 254, 267, 270, 274

zeiţă 57, 94, 156, 171

Zeus 88, 90

Zohar (zoharic) 18, 78-82, 84, 87, 111 n. 18, 112 n. 50, 114 n. 84, 177-178, 190 n. 14, 191 n. 40

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.